

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
Τμήμα Κοινωνικής Πολιτικής και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας

ΑΠΟ ΤΗ ΒΙΟΛΟΓΙΚΗ ΓΕΝΝΗΣΗ ΣΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ

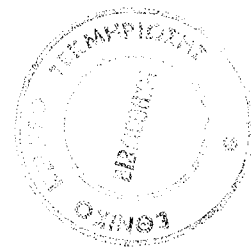
Πολιτισμικές και Τελετουργικές Διαστάσεις της Γέννησης
στον Ελλαδικό Χώρο του 19ου αιώνα

Θεόδωρος Π. Παραδέλλης

Αθήνα 1995

ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

Τμήμα Κοινωνικής Πολιτικής και Κοινωνικής Ανθρωπολογίας



ΑΠΟ ΤΗ ΒΙΟΛΟΓΙΚΗ ΓΕΝΝΗΣΗ ΣΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ

**Πολιτισμικές και Τελετουργικές Διαστάσεις της Γέννησης
στον Ελλαδικό Χώρο του 19ου αιώνα**

Θεόδωρος Π. Παραδέλλης

Αθήνα 1995

Στη Βικτωρία

« Κι αν όλα τα όσα έζησα δεν τα κατέχω πια

Είναι γιατί τα μάτια σου δεν με θωρούσαν πάντα»

P. Eluard (μετάφραση Ο. Ελύτη)

Ευχαριστίες

Θα ήθελα να ευχαριστήσω ιδιαίτερα τον καθ. Δ.Τσαούση για την υποστήριξη που μου παρέσχε κατά τη διάρκεια της εκπόνησης αυτής της διατριβής. Τον ευχαριστώ επίσης μαζί με την καθ. Α.Μουσούρου και την καθ. Α.Μαδιανού για την υπομονή που έδειξαν σε όλη τη διάρκεια της συγγραφής της.

Εκφράζω τις ευχαριστίες μου στο Ίδρυμα Ερευνών για το Παιδί για την υλική και ηθική συμπαράσταση που μου παρέσχε σ' αυτή μου την προσπάθεια, ιδιαίτερα στις πρώτες φάσεις της έρευνάς μου.

Ευχαριστώ τη διευθύντρια του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών κα Α. Παπαμιχαήλ που μου επέτρεψε την πρόσβαση στα χειρόγραφα του λαογραφικού αρχείου, καθώς και τις συντάκτριες του αρχείου Μ.Τερζοπούλου και Ε. Ψυχογιού για την βοήθειά τους.

Επίσης θέλω να ευχαριστήσω τον καθ. κ.Κ. Πιτσάκη, για τη βοήθειά του στα θέματα της εκκλησιαστικής βιβλιογραφίας.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....	5
ΚΕΦΑΛΑΙΟ I : Το Θεωρητικό Πλαίσιο.....	13
Σημειώσεις Κεφαλαίου I	
ΚΕΦΑΛΑΙΟ II : Κυνηγώντας τη Γονιμότητα.....	36
Σημειώσεις Κεφαλαίου II	
ΚΕΦΑΛΑΙΟ III : Η Διττή Μονάδα : Εγκυμοσύνη.....	80
Σημειώσεις Κεφαλαίου III	
ΚΕΦΑΛΑΙΟ IV : Η Μονή Δυάδα: Τοκετός και Μετά.....	112
Σημειώσεις Κεφαλαίου IV	
ΚΕΦΑΛΑΙΟ V : Η Δεύτερη Γέννηση: Βάπτιση.....	139
Σημειώσεις Κεφαλαίου V	
ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.....	167
ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ.....	176
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....	185

Εισαγωγή

Η διατριβή αυτή αναφέρεται στον πολιτισμικό ορισμό και την κοινωνική οργάνωση της γέννησης στον ελληνικό χώρο κατά τον 19ο αι. Πιο συγκεκριμένα αφορά στη συμβολική κατασκευή της τεκνογονίας, από τη σύλληψη μέχρι τη γέννηση και τη βάπτιση, τη βαθμιαία πορεία που ακολουθεί κάθε νεογέννητο προκειμένου να μετασχηματιστεί από άμορφη και αδιαφοροποίητη οντότητα σε αναγνωρισμένο ανθρωπινό και κοινωνικό (όχι όμως και κοινωνικοποιημένο) μέλος της κοινότητας. Η εργασία αυτή στηρίζεται στη βασική διαπίστωση της ανθρωπολογικής έρευνας, ότι δηλαδή ο σχηματισμός της ταυτότητας του ατομικού υποκειμένου αντιστοιχεί σε παράλληλες κοινωνικές εντάξεις. Σε όλους τους πολιτισμούς, από όσο γνωρίζουμε, η ολοκλήρωση της κοινωνικής γέννησης ουδέποτε είναι στιγμιαίο γεγονός ή έστω μια σύντομη διαβατήρια φάση, αλλά πάντα μια μακροσκελής διαδικασία, που σε ορισμένες περιπτώσεις, όπως λ.χ. στην περίπτωση της Μαλαισίας, διαρκεί μέχρι το θάνατο¹.

Η διαδικασία της κοινωνικής γέννησης μπορεί να διακριθεί, όπως εξάλλου διαιρείται και στις περισσότερες από τις γραπτές μας πηγές σε διάφορα στάδια. Αρχίζει πριν τη σύλληψη, ευθύς μετά το γάμο, όταν εκφράζεται η επιθυμία και ελπίδα (αλλά και το καθήκον) για την απόκτηση απογόνων, μια περίοδος που εμπλέκει την ιατροτελετουργική πρόκληση της γονιμότητας- συχνά της έμφυλης γονιμότητας- ή άρση της ακληρίας. Ένα δεύτερο στάδιο είναι η περίοδος της εγκυμοσύνης, μια περίοδος πυκνή σε τελετουργικές πρακτικές, που συνδέονται με τις αρνητικές και θετικές επιρροές του περιβάλλοντος (από το μητρικό μέχρι το υπερφυσικό) και με διάφορες μαντικές διαδικασίες. Ένα τρίτο στάδιο σηματοδοτείται από τον τοκετό, την έλευση του νέου μέλους της κοινότητας και ακολουθεί η μεταγεννητική περίοδος από την βάπτιση, ιδιαίτερα σημαντική για την κοινότητα και την εκκλησία, που αντιπροσωπεύει μια νέα συμβολική γέννηση. Μολονότι όμως μπορούμε αναλυτικά να διακρίνουμε και να διερευνήσουμε τα πέντε αυτά στάδια, θα πρέπει εξ αρχής να υπογραμμίσουμε ότι αποτελούν μια ενότητα, μια ενιαία κοινωνική ακολουθία. Αυτό που ενοποιεί αυτή την παρατεταμένη περίοδο είναι ακριβώς το γεγονός της δημιουργίας και του μετασχηματισμού του νέου μέλους της κοινότητας από αδιαφοροποίητη, "ζώωδη"

σχεδόν οντότητα σε άνθρωπο αρχικά και σε κοινωνικό και εξατομικευμένο όν στη συνέχεια.

Η δυτική αντίληψη και ιδιαίτερα ο Χριστιανισμός ορίζει το άτομο ως ενιαίο και αυτόνομο, αντιδιαστέλλοντάς το προς άλλες αντιλήψεις, όπως τις αντίστοιχες αντιλήψεις των αφρικανικών πολιτισμών, όπου το άτομο νοείται ως πολλαπλότητα που διαχέεται τόσο στο περιβάλλον όσο και στο παρελθόν του². Ωστόσο η ανάλυση των λαϊκών (folk) παραστάσεων στην περίπτωση του ελληνικού πολιτισμού δείχνει ότι το άτομο συγκροτείται βαθμιαία, απαρτίζεται από διάφορες συνιστώσες και εντάσσεται σε διάφορα επίπεδα της κοινωνικής και υπερφυσικής πραγματικότητας. Ένα μεγάλο τμήμα αυτών των εντάξεων, των αντιστοιχίσεων δηλαδή μεταξύ του κόσμου, της κοινωνίας και του ατόμου, καθώς και ορισμένα από τα συστατικά στοιχεία του ατόμου συντελείται στο διάστημα από τη σύλληψη μέχρι τη βάπτισή. Ακόμη και το βιοφυσιολογικό υπόστρωμα της όλης διαδικασίας της γέννησης εκφράζει, καθώς θα δούμε, κοινωνικές και κοσμικές σημασίες. Η βαθμιαία αυτή συγκρότηση του ατόμου, καθώς και οι κοινωνικές και κοσμικές σημασίες των σταδίων της, και των επιμέρους πρακτικών που υπάγονται σ' αυτές, καθώς και η συμβολοποίηση βιοφυσιολογικών διαδικασιών που συνδέονται με τη γέννηση είναι το αντικείμενο αυτής της διατριβής.

Η συνήθης ανθρωπολογική πρακτική στηρίζεται στην επιτόπια έρευνα και χρησιμοποιεί τα γραπτά αρχεία ως δευτερεύουσες πηγές. Εδώ η πρακτική αυτή αντιστρέφεται κατά κάποιο τρόπο, καθώς οι μονογραφίες που στηρίζονται σε επιτόπια έρευνα από διάφορες πολιτισμικές περιοχές, συμπεριλαμβανομένου και του νεώτερου ελλαδικού χώρου, χρησιμοποιούνται προκειμένου να ερμηνευτούν οι σχετικές με το θέμα μας γραπτές πηγές. Έχουμε δηλαδή ένα διάλογο ανάμεσα στην ανθρωπολογία και τη λαογραφία. Τα βασικά ερωτήματα αυτής της εργασίας και το ερμηνευτικό σχήμα που χρησιμοποιείται θεμελιώνονται στη σύγχρονη εθνογραφική έρευνα και αποτελούν κτήμα του ανθρωπολογικού λόγου. Οι απαντήσεις από την άλλη πλευρά προέρχονται από γραπτές πηγές κυρίως λαογραφικού χαρακτήρα.

Οι πηγές μας αυτές κατά πρώτο λόγο προέρχονται από το χώρο της λαογραφίας. Ένα μέρος του λαογραφικού αυτού υλικού είναι δημοσιευμένο σε εξειδικευμένα περιοδικά και σε μεμονωμένες μονογραφίες, αλλά ένα σημαντικό του τμήμα είναι ανέκδοτο και προέρχεται από τα χειρόγραφα πρωτογενούς υλικού του Κέντρου Ερεύνες της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών.

Μια ενδιαφέρουσα πλευρά των λαογραφικών αρχειακών πηγών, τόσο των δημοσιευμένων όσο και των χειρόγραφων, είναι η σημαντική συνέπεια που διέπει τον τρόπο ταξινόμησης και καταγραφής του υλικού. Ενώ δηλαδή η περίοδος κατά την οποία συγκεντρώθηκε το λαογραφικό υλικό υπερβαίνει σημαντικά τον ένα αιώνα, τόσο οι κατηγορίες όσο και η προσέγγιση που χρησιμοποιούνται, τα κριτήρια με τα οποία η «πραγματικότητα» καταγράφεται παραμένουν λίγο-πολύ οι ίδιες³. Αυτό βέβαια προσδίδει ένα είδος ομοιομορφίας και ομοιογένειας στο υλικό μας, καθώς οι περιοχές που περιγράφονται και καταγράφονται συγκροτούνται με βάση κάποια σταθερά κι επαναλαμβανόμενα στο χώρο και στο χρόνο ερωτήματα. Από την άλλη πλευρά όμως η συγκεκριμένη διάταξη και ταξινόμηση των πραγματολογικών δεδομένων δεν αφήνει περιθώρια να απαντηθούν άμεσα όλα τα ερωτήματα που θέσαμε στο υλικό μας, καθώς μάλιστα θέματα όπως η γέννηση τείνουν να νοούνται ως «φυσικά» κι αυτονόητα, άρα δεν απαιτούν ιδιαίτερη περιγραφή. Κάποια από τα κενά ή τις σιωπές του λαογραφικού υλικού, προσπαθήσαμε να καλύψουμε έμμεσα αναφερόμενοι είτε σε άλλου είδους πηγές και πληροφορίες είτε σε άλλου είδους συμβολικές διατάξεις από το βιοτικό κύκλο του ανθρώπου, όπως οι πρακτικές που αφορούν στο γάμο ή το θάνατο.

Το υλικό αυτό της λαογραφίας, όπως συνήθως παρουσιάζεται είναι διάσπαρτο και καταγεγραμμένο κατά λημματική διάταξη, υπακούοντας συχνά, ιδιαίτερα σε ότι αφορά στις δοξασίες και τελετουργίες, σε μια λογική των «επιβιωμάτων»: Καταγράφονται ως στερημένα νοήματος κενά μορφικά στοιχεία, η σημασία των οποίων αναζητείται στο απώτατο παρελθόν, πράγμα που αντανακλάται και στη χρησιμοποιούμενη αρχαιολογικής εμπνεύσεως ορολογία (μνημεία, υπολείμματα, λείψανα,

κατάλοιπα ή δεισιδαιμονίες για την εκκλησία αρχικά και την ίδια τη λαογραφία αργότερα)⁴.

Ουσιαστικά η πρώτη ύλη της όλης έρευνας συνίσταται σε *παραστάσεις*. Πρόκειται για συλλογικές παραστάσεις που μας παρέχουν οι τελετουργικές και εθιμικές πρακτικές, οι μύθοι, οι αφηγήσεις. Οι παραστάσεις αυτές συγκροτούν ένα σύστημα πεποιθήσεων, ένα σύνολο ιδεών που χρησιμοποιούνται ως πρότυπα στο δεδομένο πολιτισμό. Οι παραστάσεις αυτές, λανθάνουν στις τυποποιημένες μορφές δράσης, δηλαδή στις τελεστικές πράξεις που αποτελούν προσφιλέσ αντικείμενο καταγραφής των λαογράφων. Περιγράφουν δε ένα βασικό θέμα, τον αρχικό σχηματισμό του εαυτού, γι αυτό και διέπονται από πολύ μεγαλύτερη ομοιομορφία και συνοχή σε αντιδιαστολή με την ποικιλία των εθιμικών πρακτικών τις οποίες πολιτισμικά οργανώνουν. Πράγματι, φαίνεται ότι οι παραστάσεις αυτές, οι δοξασίες καθώς και οι τελεστικές πράξεις μεταβιβάζονται, αναπλάθονται, τροποποιούνται και μετασχηματίζονται, συνδυάζονται, ενσωματώνοντας λειτουργικά διάφορες εποχές και λειτουργώντας στο εκάστοτε παρόν, όπως άλλωστε η ίδια η γλώσσα. Τα μέλη ενός συγκεκριμένου πολιτισμού θέτουν σε χρήση αυτά που τους κληροδότησε η «παράδοση»⁵. Για να χρησιμοποιήσουμε την προσέγγιση του Sperber ο οποίος μιλά για μια «επιδημιολογία των παραστάσεων»⁶, έχουμε να κάνουμε με πολιτισμικές παραστάσεις οι οποίες είναι *ενδημικές* σχετικά σταθερές, δημόσιες και διάχυτες, σε ένα δεδομένο πολιτισμικό χώρο, με αποτέλεσμα να έχουν τα μέλη του κάποιες νοητικές εκδοχές τους. Οι παραστάσεις αυτές συμπλέκονται μεταξύ τους, δομούνται παράγοντας μοντέλα, μεταφορές και σχήματα, που σημασιοδοτούν και εννοιολογούν τη δεδομένη πραγματικότητα, παρέχοντας στα μέλη της κοινότητας την αίσθηση αυτής της πραγματικότητας, αλλά και τους απαραίτητους προσανατολισμούς.

Το υπό μελέτη υλικό προέρχεται από ολόκληρο τον αγροτικό ελλαδικό χώρο του 19ου αι. από την Κρήτη μέχρι την Ανατολική Θράκη. Δεν θεωρήσαμε σκόπιμο να συμπεριλάβουμε και το υλικό από τις ελληνικές κοινότητες της Μ.Ασίας, εκτιμώντας ότι κάτι τέτοιο θα βοηθούσε πιθανότατα στη μελέτη των τοπικών παραλλαγών σε ό,τι αφορά σε κάποιες εθιμικές πρακτικές, δεν θα προσέθετε όμως κάτι ιδιαίτερο στη

τεκμηρίωση του βασικού επιχειρήματος της διατριβής και θα καθιστούσε δύσχρηστο το χειρισμό του ήδη μεγάλου σέ έκταση λαογραφικού υλικού.

Η επιλογή του λαογραφικού υλικού έγινε με κριτήρια αφενός τη γεωγραφική διασπορά, ώστε να αντιπροσωπευθούν όλες οι ευρύτερες πολιτισμικές περιοχές του ελλαδικού χώρου και αφετέρου την πληρότητα και αξιοπιστία των πληροφοριών. Έτσι οι βασικές τελετουργικές πρακτικές λ.χ. τεκμηριώνονται βιβλιογραφικά με αναφορά σε πολλαπλές περιοχές, πράγμα που καθιστά ένα μεγάλο μέρος των υποσημειώσεων σχολαστικό και κουραστικό ίσως, πιστεύουμε όμως αναγκαίο προκειμένου να θεμελιωθεί μια προσπάθεια γενίκευσης.

Η προσπάθεια γενίκευσης στην προκειμένη περίπτωση είναι ένας από τους βασικούς στόχους αυτής της διατριβής. Οι ανθρωπολογικές έρευνες στην Ελλάδα μέχρι σήμερα περιορίζονται στο τοπικό επίπεδο και στις τοπικές παραλλαγές, αποφεύγοντας τις γενικεύσεις για το ελληνικό πολιτισμικό μόρφωμα. Πρόσφατα και χωρίς αυτό να αντιστρατεύεται την επιλογή της "τοπικής έρευνας", διαφαίνεται μια προσπάθεια προς την κατεύθυνση της σύγκρισης και γενίκευσης τουλάχιστον στο επίπεδο των ιδεών και της συμβολικής σκέψης⁷.

Η δομή της διατριβής έχει ως εξής: Στο πρώτο κεφάλαιο γίνεται μια σύντομη ανασκόπηση των ανθρωπολογικών και ιστορικών προσεγγίσεων στο θέμα της γέννησης και της πρώιμης βρεφικής ηλικίας και δίδεται το θεωρητικό πλαίσιο μέσα στο οποίο κινείται η όλη διερεύνηση του θέματος. Το θεωρητικό αυτό πλαίσιο αρθρώνεται γύρω από την έννοια της τελετουργίας και της διαβατήριας τελετής.

Στο δεύτερο κεφάλαιο αναζητούνται και περιγράφονται οι βασικές μεταφορές της γονιμότητας σε συνδυασμό και αντιδιαστολή προς την στειρότητα και ακληρία και των δημιουργικών ζωτικών δυνάμεων σε αντιπαράθεση προς το θάνατο. Αναφέρονται οι βασικές αντιλήψεις που διέπουν τις θεωρίες της εμβρυογένεσης στον ελλαδικό χώρο και στηρίζονται στην ελληνική και ιουδαϊκό-χριστιανική παράδοση. Επισημαίνονται επίσης τα βασικά σύμβολα που διέπουν τη διαδικασία της κοινωνικής γένεσης και τα οποία στηρίζουν και την ανάλυση των επόμενων κεφαλαίων. Αναλύονται

τέλος οι τρόποι αναζήτησης και εμποδισμού της γονιμότητας από το χώρο της φύσης και του υπερφυσικού.

Το *τρίτο* κεφάλαιο πραγματεύεται το στάδιο της εγκυμοσύνης, στάδιο συνύπαρξης δύο όντων σε ένα σώμα, περίοδος γεμάτη φυσικούς και υπερφυσικούς κινδύνους. Αναλύονται οι τρόποι πρόγνωσης του φύλου του μελλοντικού παιδιού και η έμπρακτη προσπάθεια αρρενοτοκίας καθώς και η σημασία των συμβόλων και του λόγου που ενέχεται σ' αυτές τις πρακτικές.

Το *τέταρτο* κεφάλαιο πραγματεύεται τον τοκετό, το σωματικό αποχωρισμό του νεογνού από τη μητέρα και τις σχετικές τελετουργικές πρακτικές καθώς και το χωρισμό του πλακούντος, του ομφαλού και του αμνιακού σάκκου. Διερευνάται η σημαντική τελετουργία της απόλωσης του νεογνού την τρίτη μέρα και της επίσκεψης των Μοιρών. Αναφερόμαστε επίσης στις πρώτες μετά τον τοκετό φροντίδες του νεογνού.

Το *πέμπτο* κεφάλαιο αφιερώνεται στην τελετή της βάπτισης και στην ανάλυσή της καθώς και στην τελευταία τελετουργική ένταξη μητέρας και παιδιού την τεσσαρακοστή μέρα μετά τη γέννηση. Ακολουθούν τα Συμπεράσματα της διατριβής και ένα σύντομο Παράρτημα στο οποίο αναφέρονται μερικά σχετικά δημογραφικά στοιχεία και επισημαίνεται η επίδραση που έχουν οι λαϊκές αντιλήψεις πάνω σε κάποια απ' αυτά.

Σημειώσεις Εισαγωγής

1. Carsten,1992, Fox, 1987, βλ. και Bloch, 1992
2. Mauss,1973(1938), Bastide,1973, Fortes,1987(1971)
3. Η ομοιομορφία αυτή είναι εμφανής από την πρώτη, ταξινομική μήτρα του Πολίτη το 1909, μέχρι σήμερα. Βλ. Πολίτης, 1909, Κυριακίδης, 1965 (1922), Μέγας, 1939, 1941-42, 1943-49, Σπυριδάκης, 1960-61, Λουκάτος,1978 και Βαροβούνης, 1994. Για μια σημαντική διαφοροποίηση Κυριακίδου- Νέστορος, 1993. Δεν εννοούμε ωστόσο ότι η ερμηνεία της «καταγεγραμμένης πραγματικότητας» από τους λαογράφους μας υπήρξε κατά την αντίστοιχη περίοδο ενιαία. Βλ. σχετικά Κυριακίδου- Νέστορος 1978 και 1993, Herzfeld, 1982.
5. Belmont,1986, Κυριακίδου-Νέστορος,1981, Σκουντέρη-Διδασκάλου,1981
5. Jacobson,1973, βλ. επίσης Ong,1988:κεφ. 3, Sperber, 1985:85-86 καιLauwers,1987
6. Sperber,1985
7. Ενδεικτικά αναφέρουμε τις εργασίες των Danforth,1982, Du Boulay,1991, Loizos & Papataxiarchis,1991 και Stewart, 1991, ο οποίος θέτει το αίτημα της γενίκευσης με τρόπο σαφή και πειστικό.

Κεφάλαιο I

ΤΟ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΠΛΑΙΣΙΟ

I. Ανθρωπολογικές και ιστορικές προσεγγίσεις στο θέμα της Γέννησης και της πρώιμης βρεφικής ηλικίας

Η Εθνογραφία πολύ νωρίς συμπεριέλαβε στα "ολιστικά" της ενδιαφέροντα και το θέμα της γέννησης και της τελετουργικής ενσωμάτωσης των νέων μελών μιας κοινότητας. Το εγχειρίδιο του "καλού εθνογράφου" όπως θα μπορούσε να ονομαστεί το περίφημο *Notes and Queries* ήδη από το 1874 αφιερώνει ιδιαίτερη ενότητα στα ειδικά ερωτήματα που οφείλει να θέσει κάθε επιτόπιος ερευνητής προκειμένου να καλύψει τα σχετικά θέματα¹.

Ως συμβατική αφετηρία της προσπάθειας να συγκροτηθεί μια ανθρωπολογικής εμπνεύσεως προσέγγιση στο θέμα της γέννησης, θα μπορούσαμε να θεωρήσουμε το 1885, χρονολογία έκδοσης του πασίγνωστου, ιδιαίτερα στους λαογράφους μας, κλασικού έργου του Herman H. Ploss, *Das Weib*. Στην ογκώδη αυτή πραγματεία ο Ploss καταγράφει ή μάλλον αρχειοθετεί τις ιστορικές και εθνογραφικές πληροφορίες της εποχής σχετικά με τη ζωή των γυναικών από τη γέννηση μέχρι το θάνατο². Πρόκειται για ένα έργο συντεταγμένο πράγματι με τη θετικότητα και τον ενθουσιασμό ενός εντομολόγου της Βικτωριανής εποχής. Ο Ploss ανάγει τη θεώρηση της κοινωνικής ζωής των γυναικών στους διαφόρους πολιτισμούς στη Γυναίκα γενικώς ως βιολογική, σωματική και σεξουαλική οντότητα διαφορετική από τον άνδρα. Από την άποψη αυτή το έργο παρουσιάζει ιδιαίτερο ενδιαφέρον για την ή τον ιστορικό της δυτικής ιδεολογίας των φύλων και του γυναικείου ζητήματος.

Η συσσώρευση ωστόσο ενός ογκώδους και ενίοτε καλής ποιότητας εθνογραφικού υλικού κατά τις αρχές του αιώνα μας δεν οδήγησε αυτόματα στην ενασχόληση με το νόημα και τη σημασία της γέννησης στους διάφορους πολιτισμούς. Αντίθετα θα πρέπει να περιμένουμε μέχρι τη δεκαετία του '40 για να έχουμε τις πρώτες εξειδικευμένες, αν και μονόπλευρες, μελέτες πάνω στο θέμα. Η εξήγηση πρέπει να αναζητηθεί έξω από τα πλαίσια της κοινωνικής ανθρωπολογίας αφού το ίδιο συμβαίνει στον τομέα της ψυχολογίας της βρεφικής και νηπιακής ηλικίας (ακόμη και στις ψυχαναλύσεις εκδοχές της) και πολύ περισσότερο στον τομέα της (κοινωνικής ιστορίας).

Σκόπιμο λοιπόν θα ήταν στο σημείο αυτό να προβούμε σε μια συνοπτική καταγραφή των κυριότερων ανθρωπολογικών και ιστορικών προσεγγίσεων στο θέμα της γέννησης και της πρώιμης βρεφικής ηλικίας. Έτσι θα διαφανούν τόσο το νήμα που συνδέει τη διατριβή μας με άλλες προηγούμενες όσο και τα σημεία διαφοροποίησης από αυτές. Θα πρέπει ωστόσο να σημειώσουμε ότι α) η σειρά παρουσίασης δεν αποτελεί αξιολόγηση ή ιεράρχηση των διαφόρων προσεγγίσεων β) ορισμένες από τις αναφερόμενες μελέτες υιοθετούν περισσότερες από μία προσεγγίσεις και γ) δεν επιχειρείται καμμία εξαντλητική επισκόπηση της σχετικής βιβλιογραφίας, απλώς αναφέρονται κάποια επιλεγμένα έργα που αντιπροσωπεύουν υποδειγματικά, πιστεύουμε την κάθε προσέγγιση³.

Διαπολιτισμικές - συγκριτικές προσεγγίσεις

Πρόκειται κυρίως για μια συγκριτική παράθεση "στοιχείων" από διάφορους πολιτισμούς με στόχο τη συναγωγή κάποιων πορισμάτων ιστορικού - εξελικτικού ή εθνοϊατρικού περιεχομένου. Ως πρότυπο αυτής της κατεύθυνσης μπορούμε να θεωρήσουμε την εργασία του C. S. Ford (1945) που αποτελεί και την πρώτη μελέτη του είδους. Τα έθιμα, οι καθιερωμένες πρακτικές, οι τελετουργίες ακόμα και οι απαγορεύσεις που αναφέρονται στην αναπαραγωγή του ανθρώπινου είδους αποτελούν κατά τον Ford δοκιμασμένες μέσα στο χρόνο λύσεις στα σχετικά προβλήματα. "Ο πολιτισμός συνίσταται στις μεμαθημένες λύσεις στα προβλήματα της ζωής" (ο.π.:8). Χρησιμοποιώντας το θεωρητικό πλαίσιο του λειτουργισμού και της βιοπολιτισμικής προσαρμογής επιχειρεί να καταγράψει τις διάφορες πολιτισμικές λύσεις που προτείνουν 64 κοινωνίες επιλεγμένες με βάση τη γεωγραφική θέση και την πληρότητα των πληροφοριών, με απώτερο στόχο τη σύγκρισή τους με τις ιατρικές και υγειονομικές αντιλήψεις της δυτικής ιατρικής. Έτσι π.χ. η απαγόρευση βρώσης ορισμένων ειδών διατροφής από την εγκυμονούσα (τα οποία ο Ford ανάγει στη γενική κατηγορία των "πρωτεϊνών"), ο περιορισμός του αριθμού των παρόντων κατά τον τοκετό, η ανάθεση του ρόλου της μαίας σε γυναίκες μετά την εμμηνόπαυση (ο.π.:66) αποτελούν "ιδιαίτερα προσαρμοστικές" λύσεις. Επομένως ο Ford όπως και άλλοι μετά από αυτόν αναζητούν καθο-

λικά πολιτισμικά γνωρίσματα.

Η προσέγγιση της Σχολής "Πολιτισμός και Προσωπικότητα"

Διαφορετική, αν και στα πλαίσια της συγκριτικής παράδοσης είναι η προσέγγιση που αναζητάει τις ψυχολογικές μεταβλητές και παραμέτρους που διαπλάθουν την προσωπικότητα των μελών μίας κοινωνίας και εντάσσεται στην αμερικανική σχολή γνωστή ως "Πολιτισμός και Προσωπικότητα" (Culture and Personality). Νεοφροϋδικής και εμπειρικής κατεύθυνσης ⁴ η προσέγγιση αυτή εμφανίστηκε τη δεκαετία του '30 ως συνέχεια της θεωρητικής τοποθέτησης του Malinowski (1927) σχετικά με την επίδραση των κοινωνικών θεσμών στη συμπεριφορά των μελών της κοινωνίας.

Σημαντικές αναθεωρήσεις στη μεθοδολογία αλλά και το περιεχόμενο της σχολής αυτής επέφεραν τη δεκαετία του '50 οι John Whiting και Levin Child (1953). Αφενός προέβησαν σε μια "μετάφραση" (και συχνά "παράφραση") των φροϋδικών θέσεων σε έννοιες της συμπεριφορικής (μπεχaviorιστικής) ψυχολογίας, τις οποίες μπορούσαν πλέον να ελέγξουν εμπειρικά. Αφετέρου η συγκριτική προσέγγιση συνδυαζόταν πλέον με την ευρύτερη χρήση στατιστικών μεθόδων πάνω στο αρχειοθετημένο εθνογραφικό υλικό των περιφημων Human Relation Area Files (HRAF) που συντάχθηκαν στο πανεπιστήμιο Yale υπό την αιγίδα του G.Murdock⁵.

Η διαπολιτισμική σύγκριση ορίζεται γενικά ως "η μέθοδος που επιτρέπει να φθάσουμε σε γενικεύσεις σχετικά με κάποιες μεταβλητές... των ανθρώπινων κοινωνικών ομάδων και πολιτισμών"⁶. Οι μεταβλητές συγκροτούνται με βάση κάποιες επιλεγμένες μονάδες σύγκρισης, τα πολιτισμικά "γνωρίσματα" ή "λήμματα": « τις αναγνωρίσιμες σημαίνουσες πολιτισμικές μονάδες που μέσω της παρατήρησης απομονώνουμε στο χώρο και το χρόνο »⁷. Τα γνωρίσματα αυτά τέλος μπορούν να είναι διαλογικές κατηγορίες, υλικές πολιτισμικές εκφάνσεις, σύνολα κανόνων, κοινωνικές σχέσεις, θεσμοί, μορφές κοινωνικής οργάνωσης, αλλά και εννοιολογικά μορφώματα ή κατασκευές - λ.χ. τοτεμισμός, πολιτισμικά συμπλέγματα.

Η όλη μέθοδος ωστόσο εμφανίζει διάφορα προβλήματα: Πέρα από τα θέματα που τίθενται σε κάθε στατιστικό εγχείρημα (δειγματοληψία, κωδικοποίηση, σημαντικότη-

τα, ταξινόμηση κ.λ.π.) υπάρχουν και ορισμένα ιδιαίτερα προβλήματα όπως το πρόβλημα της ακρίβειας των πηγών και των "δεδομένων", του ορισμού των "λήμμάτων", το πρόβλημα του Galton⁸ και η ανάδειξη των στατιστικών συσχετισμών σε σχέσεις αιτιότητας⁹.

Ωστόσο το ουσιαστικό πρόβλημα για μας είναι ότι η οποιαδήποτε στατιστική επεξεργασία στηρίζεται στην αναγνώριση, απομόνωση και οριοθέτηση κάποιων στοιχείων της παρατηρήσιμης συμπεριφοράς, τα οποία χρησιμοποιούνται ως "λήμματα", "μονάδες" στα πλαίσια μιας ποσοτικής ανάλυσης. Η όλη διαδικασία επομένως βασίζεται στην απόσπαση κάποιων παρατηρήσιμων "στοιχείων" από τα κοινωνικά τους συμφραζόμενα τα οποία στη συνέχεια ταξινομούνται μαζί και συναρτώνται με άλλες τέτοιου είδους μεταβλητές. Έτσι η "παρατήρηση" και η "περιγραφή" νοούνται ως μη προβληματικές κατηγορίες που εξυπηρετούν τη γενίκευση, ενώ οι μεταβλητές συγκροτούνται με βάση το νόημα που τους αποδίδει ο ερευνητής και όχι τα μέλη της υπό έρευνα κοινωνίας. Οι μεταβλητές θεωρούνται ως εξαντικειμενικευμένες εκφάνσεις της κοινωνικής και πολιτισμικής πραγματικότητας¹⁰. Η θετικιστική αυτή αντίληψη κατά την πολεμική έκφραση του Leach δεν "παράγει παρά πινακοποιημένες ανοησίες" (tabulated nonsense). Το πρόβλημα οξύνεται όταν οι μεταβλητές αναφέρονται σε τελετουργικές πράξεις, αντιλήψεις και νοοτροπίες οι οποίες νοοούνται ως έμμεση έκφραση κάποιας άλλης "πραγματικότητας" (λ.χ. των αμυντικών μηχανισμών του εγώ, της ανάγκης να διατηρηθεί η συνοχή της ομάδας κ.ο.κ.). Κατ' αυτόν τον τρόπο οι σημασίες που έχουν για τα "ιθαγενή" δρώντα υποκείμενα αυτές οι πράξεις και οι οποίες αποτελούν τμήμα της πραγματικότητας που οφείλουμε να ερμηνεύσουμε, αίρεται, εξανεμίζεται προς όφελος των θετικών σημασιών του ερευνητή¹¹ (Holly).

Αργότερα, κατά το 1963 - για να επιστρέψουμε στη γενική θεώρηση των διαφορών προσεγγίσεων - η ομάδα των John και Beatrice Whiting εγκατέλειψαν τη στατιστική διαπολιτισμική διάσταση για να περιοριστούν σε έξι πολιτισμούς τους οποίους θα μελετούσαν σε βάθος έξι διαφορετικές ομάδες ερευνητών οι οποίες θα προσπαθούσαν να επαληθεύσουν τις αυτές υποθέσεις χρησιμοποιώντας το ίδιο μεθοδολογικό και θεωρητικό πλαίσιο (έρευνα γνωστή στη βιβλιογραφία ως Six Cultures Project, 1963).

Κατά την προσέγγιση αυτή το ζητούμενο είναι ο τρόπος ανατροφής και διαπαιδαγώγησης ή ο τρόπος που διαπλάθεται η προσωπικότητα των μελών μιας κοινωνίας. Έτσι το γεγονός της γέννησης και τα περί αυτήν αποτελεί ένα από τα στοιχεία που περιγράφονται και τεκμηριώνονται δίχως ωστόσο να αποτελέσουν αντικείμενο ιδιαίτερης μελέτης. Οι υποθέσεις που δοκιμάζονται είναι λ.χ. του τύπου: κατά πόσο η επιείκεια και ανοχή, η αργή και βαθμιαία μετάβαση από τη νηπιακή στην παιδική ηλικία και η δοτικότητα συνδέεται με την εμπιστοσύνη προς τους άλλους, την αισιόδοξη στάση έναντι της ζωής και την κοινωνικότητα¹².

Εξελικτική προσέγγιση της βρεφικής ηλικίας

Η προσέγγιση αυτή είναι πιο σύγχρονη από τις προηγούμενες. Οι συγκρίσεις περιορίζονται σε αριθμητικό μέγεθος και γεωγραφικό πλάτος, ενώ λαμβάνονται υπόψη μόνο τα πολιτισμικά εκείνα στοιχεία που θεωρούνται ότι διαμορφώνουν την ανάπτυξη του βρέφους. Διότι βασική θέση αυτής της προσέγγισης είναι ότι το περιβάλλον των νεογνών, βρεφών και νηπίων διαμορφώνεται και από τις πολιτισμικές αξίες¹³. Ωστόσο τα ερωτήματα τα οποία θέτουν οι εκπρόσωποι αυτής της προσέγγισης αναφέρονται κυρίως στην ψυχολογία της βρεφικής ανάπτυξης ενώ τα ανθρωπολογικά ερωτήματα τίθενται στα πλαίσια της νεοεξελικτικής σχολής. Παράδειγμα λ.χ. ο Le Vine (1977) επιχειρεί να επισημάνει και να ιεραρχήσει τους καθολικά ισχύοντες στόχους της γονεϊκής συμπεριφοράς και να επαληθεύσει την υπόθεσή του ότι τα έθιμα βρεφικής και νηπιακής φροντίδας αποτελούν προσαρμογές σε περιβαλλοντικούς παράγοντες "τους οποίους γενεές γονέων αντιλαμβάνονται ως ...απειλητικά εμπόδια στους συνειδητούς γονεϊκούς στόχους" (ο.π.: 20).

Παρά τα κοινά χαρακτηριστικά που μοιράζεται με προηγούμενες προσεγγίσεις, ιδιαίτερα με εκείνη του ζεύγους Whiting απ' όπου και προέκυψε, η εξελικτική αυτή ερευνητική κατεύθυνση εγκαταλείπει την ολιστική σκοπιά και την έρευνα των σχέσεων προσωπικότητα / κοινωνικο- πολιτισμικό σύστημα για να αναδείξει ως κεντρικά της θέματα την περιβαλλοντική διάσταση του πολιτισμικού μορφώματος και τη γνωστική πλευρά της ανθρώπινης ανάπτυξης. Η έμφαση τελικά δίνεται σε καθολικές

θεωρίες ψυχολογικές, ηθολογικές ή βιολογικές αναζητώντας πορίσματα καθολικής κυρίως ισχύος. Απ' αυτή την άποψη η προσέγγιση αυτή απομακρύνεται από τους προβληματισμούς της κοινωνικής ανθρωπολογίας προς μια διαπολιτισμική εξελικτική ψυχολογία¹⁴.

Διαπολιτισμική κοινωνικο-ιατρική προσέγγιση

Πάνω σε διαπολιτισμικές συγκριτικές μελέτες και πάλι εδράζεται και η κοινωνικο-ιατρική προσέγγιση που εισάγουν κατά το 1967 οι M.Mead και N.Newton. Οι στόχοι εδώ αφορούν στην όσο το δυνατό ευρύτερη κατανόηση των κοινωνικοπολιτισμικών παραγόντων που πλαισιώνουν την εγκυμοσύνη, τον τοκετό και την ανατροφή των βρεφών με απώτατο σκοπό την επεξεργασία και εφαρμογή μίας κοινωνικής πολιτικής σε θέματα περιγεννητικής και νεογνικής υγιεινής. Η εργασία αυτή έχει σαφή προγραμματικό χαρακτήρα, θέτει κυρίως ερωτήματα που απορρέουν από την έρευνα διακοσίων και πάνω κοινωνιών και επεξεργάζεται ένα μεθοδολογικό πλαίσιο για την προσέγγισή τους. Απ' αυτή την άποψη η εργασία αυτή αποτέλεσε τη βάση για μια σωρεία εργασιών που εξειδικεύουν τα ερωτήματα και προσπαθούν να δώσουν κριτικές απαντήσεις και εφαρμόσιμες λύσεις.

Μια βασική διαφορά με προγενέστερες διαπολιτισμικές προσεγγίσεις (τύπου Forde λ.χ.) είναι η προσπάθεια των ερευνητών να δουν το όλο θέμα της αναπαραγωγής από τη σκοπιά ενός πολιτισμικού προτύπου συμπεριφοράς στο οποίο υπεισέρχονται και ενσωματώνονται τόσο οι πεποιθήσεις όσο και οι πρακτικές και κοινωνικές σχέσεις (ο.π.: 147). Πέρα όμως από την προγραμματική διάσταση της εργασίας αυτής, υπάρχει και μια προσπάθεια θεωρητικής επεξεργασίας ορισμένων εννοιών που σκοπό έχουν την καλύτερη *αναλυτική* κατάτμηση της περιγεννητικής περιόδου, ανεξάρτητα από τη συγκεκριμένη πολιτισμική της έκφραση. Το σημαντικότερο παράδειγμα είναι η έννοια της "μεταβατικής περιόδου" (transitional period) που εισάγεται από την Newton και αναφέρεται στην περίοδο ανάμεσα στη γέννηση του νεογνού και τη στιγμή που αποκτά τη φυσιολογική του αυτοτέλεια (ο.π.: 177). Η Newton διακρίνει δύο τύπους μεταβατικής περιόδου: την "αναπτυγμένη" που χαρακτηρίζει τις πρωτογονικές και

απλές κοινωνίες και την "συρρικνωμένη" που χαρακτηρίζει τις βιομηχανικές κοινωνίες. Ο πρώτος τύπος χαρακτηρίζεται από ένα συγκεκριμένο πλέγμα συμπεριφορών που περιλαμβάνει τη φυσική εγγύτητα του νεογνού με τη μητέρα καθόλη τη διάρκεια της ημέρας και της νύχτας, την άμεση ανταπόκριση στο κλάμα, τον παρατεταμένο σε διάρκεια και συχνότητα θηλασμό και εκτεταμένο μεσοδιάστημα μεταξύ δύο τοκετών ώστε να μη μοιράζεται η προσοχή και η ενέργεια της μητέρας. Ο δεύτερος τύπος χαρακτηρίζεται από την εξαιρετικά σύντομη διάρκειά του και την απουσία ή καταπίεση των γνωρισμάτων της "αναπτυγμένης" μεταβατικής περιόδου.

Η διάκριση αυτή αποτελεί το εφαλτήριο για μια κριτική προσέγγιση της βορειο-αμερικανικής, στην προκειμένη περίπτωση, "μεταβατικής" περιόδου. Έκτοτε η κριτική αυτή διευρύνθηκε για να περιλάβει αφενός όλες τις βιομηχανικές κοινωνίες και αφετέρου την όλη "ιατροποίηση" της μαιευτικής και της βρεφικής αντιμετώπισης. Το ευρύτατο ερευνητικό πρόγραμμα των Mead και Newton σύντομα εξειδικεύτηκε σε δύο παράλληλες, αλλά ανεξάρτητες προσεγγίσεις, τη βιοϊατρική και την κοινωνικο-πολιτισμική.

Η βιοϊατρική προσέγγιση η οποία υπήρχε ως μία από τις πλευρές του προγράμματος Mead/ Newton, ανεξαρτητοποιείται πλησιάζοντας την ιατρική υγειονομική και επιδημιολογική ερευνητική αντίληψη. Κατά την ευτυχή έκφραση της Mc Clain γίνεται "πολιτισμικά μυωπική" ενώ στην καλύτερη περίπτωση οι πολιτισμικοί παράγοντες θεωρούνται εμπόδια στην "ορθή" (δηλ. επιστημονική) περιγεννητική αντιμετώπιση¹⁵. Πρόκειται για ένα μοντέλο που έχει τους δικούς του σκοπούς και στόχους, αλλά βρίσκεται έξω από την άμεση δικαιοδοσία και τα ενδιαφέροντα της κοινωνικής ανθρωπολογίας¹⁶.

Η κοινωνικο- πολιτισμική προσέγγιση εμφανίζεται ευαίσθητη στις πολιτισμικές και κοινωνικές διαφορές και αξίες, προσπαθεί να τις κατανοήσει και να αναδείξει εναλλακτικούς τρόπους προ-, περι- και μετα-γεννητικής πρακτικής. Η βασική θέση της προσέγγισης αυτής είναι ότι βιολογία και πολιτισμός βρίσκονται σε πλήρη αλληλεξάρτηση και αλληλοεπίδραση. Πολλές από τις έρευνες που προέκυψαν από την προσέγγιση αυτή αποτελούν πράγματι εξαιρετικές σε πληρότητα και λεπτομέρειες

εθνογραφίες της γέννησης, κάτι που μέχρι τότε ήταν αρκετά υποβαθμισμένο και περιφρεϊακό στο χώρο της ανθρωπολογίας¹⁷.

Οι δύο αυτές προσεγγίσεις έχουν ωστόσο το κοινό γνώρισμα αφενός ότι απομακρύνονται από τη διαπολιτισμική συγκριτική προσέγγιση των προηγούμενων ερευνών προς όφελος μιας εμβάθυνσης σε συγκεκριμένες περιπτώσεις (εξού και η εθνογραφική τους διάσταση) και αφετέρου ότι ο προσανατολισμός τους παραμένει προς την κατεύθυνση της "εφαρμογής", της παρέμβασης και επεξεργασίας μιας κοινωνικής πολιτικής (πολιτισμικά καθορισμένη στην περίπτωση της δεύτερης προσέγγισης).

Ιστορικές προσεγγίσεις

Εδώ και πενήντα χρόνια και με πρωτοπόρα τη γαλλική σχολή των Annales, η δυτική ιστοριογραφία μετατόπισε το κέντρο βάρους από την πολιτική ιστορία στην ιστορία των κοινωνικών και πολιτισμικών φαινομένων. Πολύ σύντομα η στροφή αυτή συμπεριέλαβε στη θεματολογία της την αναπαραγωγή, τη μητρότητα, την παιδική και λίγο αργότερα τη βρεφική ηλικία.

Τα θέματα αυτά αρχικά προσεγγίστηκαν από τη σκοπιά της ιστορικής δημογραφίας που στόχευε πέρα από την ανασύσταση των δυτικοευρωπαϊκών δημογραφικών μεγεθών και στη συναγωγή πορισμάτων γύρω από τις νοοτροπίες και τις κοινωνικές νόρμες των διαφόρων κοινωνιών από τον 16ο αι. και εξής¹⁸. Παράλληλα και ενίοτε συμπληρωματικά - όπως λ.χ. στην περίπτωση του Ariès¹⁹ - τα θέματα αυτά προσεγγίστηκαν από τη σκοπιά μιας ιστορίας της δυτικής οικογένειας που εστιάζει την προσοχή της, στις ποιοτικές διαστάσεις των φαινομένων, στη σημασία τους, στην πολιτισμική και συμβολική τους συνιστώσα²⁰.

Η δημοσίευση του *L' Enfant et la Vie Familiale sous l' Ancien Regime* του Philippe Ariès, το 1960, σηματοδοτεί την αρχή της "ιστορίας της παιδικής ηλικίας". Ο Ariès επιχειρεί να αναπλάσει την εξέλιξη των αντιλήψεων γύρω από το παιδί, από το Μεσαίωνα μέχρι τον 18ο αι., μέσα από τις γλωσσικές εκφορές, τα παιχνίδια, την ενδυμασία, τη σχολική ζωή, την τέχνη και τις στάσεις απέναντι στη σεξουαλικότητα. Η βασική του θέση είναι ότι το *sentiment de l' enfance*, η *συνείδηση* δηλαδή ότι το

παιδί δεν είναι ένας μικροσκοπικός ενήλικας αλλά μια ιδιαίτερη οντότητα που διαφοροποιείται από αυτόν (ο.π.:177) δεν υπάρχει μέχρι τον 16ο αι. Η απουσία αυτή - που στην περίπτωση του Shorter περιγράφεται ως σαφής αδιαφορία²¹ - συνδέεται με τη μεγάλη βρεφική και παιδική θνησιμότητα. Από τον 16ο αι. αρχίζει να διαμορφώνεται ένα πρώτο επιφανειακό *sentimente de l' enfance* σύμφωνα με το οποίο το παιδί είναι μια εύθραυστη αθώα και διασκεδαστική οντότητα (*mignotage*), μια αντιμετώπιση δίχως εκπαιδευτική ή άλλη ηθική διάσταση. Κατά τον 17ο αι. αναπτύσσεται ένας προβληματισμός γύρω από την παιδικότητα, από τους φιλοσόφους, ηθικολόγους και παιδαγωγούς που οδηγεί βαθμιαία στη διαμόρφωση των σύγχρονων αντιλήψεων για το παιδί και την οικογένεια τον 18ο αι., όταν δηλαδή οι πιθανότητες επιβίωσης των νεογνών και νηπίων είναι πλέον αρκετά μεγάλες ώστε να δημιουργηθεί στενός συναισθηματικός δεσμός μεταξύ των γονέων και των παιδιών τους²².

Τέλος θα πρέπει να αναφέρουμε μια ιδιαίτερη τάση στα πλαίσια των ιστορικών προσεγγίσεων, που κατά κάποιο τρόπο αποτελεί το ισχνό ανάλογο των διαπολιτισμικών προσεγγίσεων τύπου J. Whiting στο χώρο της ιστορίας. Πρόκειται για τη λεγόμενη *ψυχοϊατρική προσέγγιση* που εισήγαγε ο Lloyd de Mause²³ και στηρίζεται στην αντίληψη ότι ο κεντρικός μοχλός της ιστορικής και κοινωνικής αλλαγής είναι οι "ψυχογενείς" αλλαγές που επέρχονται στην προσωπικότητα μέσα από τις αλληλεπιδράσεις γονιών - παιδιών από γενιά σε γενιά (ο.π.:14). Ο αναγωγισμός που χαρακτηρίζει την προσέγγιση αυτή καθώς και ο προβληματικός συχνά τρόπος χρησιμοποίησης της ιστορικής μεθόδου και τεκμηρίωσης είχε ως αποτέλεσμα την περιθωριοποίησή της και την απόρριψή της και από τους ιστορικούς που υποστηρίζουν τη χρήση της ψυχανalyτικής θεωρίας στην ιστορική έρευνα²⁴.

Η κοινωνική και πολιτισμική ανθρωπολογική προσέγγιση strictu sensu

Δεν θα επεκταθούμε ιδιαίτερα στην περιγραφή και τη σημασία των προσεγγίσεων που απορρέουν από τον βασικό κορμό της κοινωνικής/πολιτισμικής ανθρωπολογίας. Το ανθρωπολογικό παράδειγμα είναι αυτό ακριβώς που διέπει την όλη διατριβή. Θα

ήταν ωστόσο σκόπιμο να αναφέρουμε σε γενικότατες γραμμές τις τρεις κατευθύνσεις που κατά την γνώμη μας χαρακτηρίζουν την ανθρωπολογία της γέννησης:

α) Η πρώτη κατεύθυνση, που μπορούμε να αποκαλέσουμε *εθνογραφική*, περιλαμβάνει τις εθνογραφικές περιγραφές που προέκυψαν από την επιτόπια έρευνα σε διάφορες κοινωνίες ανά τον κόσμο. Οι πληρέστερες είναι και οι πλέον πρόσφατες αφού όπως ήδη αναφέραμε η ανθρωπολογία της γέννησης ως ιδιαίτερο αντικείμενο μελέτης αποτελεί σχετικά πρόσφατη εξέλιξη. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν σημαντικές παλιότερες μελέτες (βλ. λ.χ. C.Ghillhodes, 1919, A.Metraux, 1958, H.Granqvist, 1950).

β) Η δεύτερη ερευνητική κατεύθυνση η οποία και εν πολλοίς στηρίζεται και ενίοτε συνδυάζεται με την εθνογραφική, απ' όπου και αντλεί τα επιχειρήματά της είναι *θεωρητική*. Γίνεται δηλαδή μια θεωρητική επεξεργασία και ενίοτε μια αποδόμηση των κατηγοριών ή εννοιών που χρησιμοποιούνται από τα μέλη της υπό μελέτη κοινωνίας, καθώς και των αναλυτικών εργαλείων για την προσέγγιση των σχετικών φαινομένων. Χαρακτηριστική από αυτή την άποψη είναι η συζήτηση γύρω από το νόημα της βάπτισης (S.Gudeman 1972, M.Bloch και S.Guggenheim 1981), τη διάκριση μεταξύ γέννησης και δημιουργίας (C.Delaney 1986), την έννοια του προσώπου (M.Mauss 1939, M.Fortes 1971, 1987), την έννοια της διαβατήριας τελετής (V.Turner 1969) κ.α.

γ) Η τρίτη κατεύθυνση έχει περιορισμένη εμβέλεια και παραγωγή και αφορά στη χρήση της ψυχαναλυτικής θεωρίας στην ανθρωπολογία της γέννησης (G.Devereux 1948, B.Boyer 1979 και ιδιαίτερα της N.Belmont).

II. Το Θεωρητικό Πλαίσιο

Η διαδικασία από τη σύλληψη μέχρι τη βάπτιση και την κοινωνική ενσωμάτωση του νεογέννητου στα πλαίσια της κοινότητας είναι, όπως ήδη παρατηρήσαμε, μια διαδικασία παρατεταμένη, μη αντιστρέψιμη, πολλαπλή, που συντελείται στο χρόνο με διαφορετικούς ρυθμούς. Είναι πάνω από όλα μια διαδικασία ιδιαίτερα τυποποιημένη, πυκνή σε τελετουργικές στιγμές, όπου το φυσιολογικό-βιολογικό γεγονός της

γέννησης δεν εκφράζεται ή μάλλον δεν υφίσταται παρά μέσα από την κωδικοποιημένη πολιτισμική μορφή που του δίνει η τελετουργία. Το γεγονός αυτό παρατηρείται σε όλους τους πολιτισμούς αν και ο βαθμός τελετουργοποίησης δεν είναι δεδομένος και ενιαίος. Σκόπιμο θα ήταν επομένως να διευκρινήσουμε την άποψη που υιοθετούμε εδώ σε σχέση με τις δυο αυτές στρατηγικής σημασίας θεωρητικές εικόνες της τελετουργίας και της διαβατήριας τελετής.

Τελετουργία

Η τελετουργία εμφανίζεται συχνά στην ανθρωπολογική θεωρία ως μια ιδιαίτερη επικοινωνιακή, εκφραστική και συμβολική δραστηριότητα που αντιπαρατίθεται σε κάθε είδους τεχνικές, ορθολογικές ή επιστημονικές, δραστηριότητες. Ωστόσο συχνά η διάκριση αυτή δεν αποδεικνύεται δόκιμη. Όπως πολύ πειστικά επιχειρηματολογεί λ.χ. η Davis - Floyd, οι "επιστημονικές" διαδικασίες που τίθενται σε λειτουργία σε ένα σύγχρονο αμερικανικό μαιευτήριο υποτάσσονται σε μια σαφώς τελετουργική λογική.² Κατά μια άλλη θεωρητική τοποθέτηση η τελετουργία με την στερεότυπη και τυποποιημένη της έκφραση αποτελεί μια ιδιαίτερη πλευρά οποιασδήποτε ανθρώπινης δραστηριότητας³, χάνοντας συχνά την όποια ιδιαιτερότητά της.

Η τελετουργία γενικά ορίζεται ως μια *ιδιαίτερη* μορφή ή ενότητα συμπεριφοράς, ως τέλεση μιας καθιερωμένης, παγιωμένης διαδοχής τυποποιημένων πράξεων οι οποίες δεν έχουν δομηθεί και κωδικοποιηθεί από το ίδιο το υποκείμενο που τις τελεί, αποτελούν ιδιαίτερο είδος επικοινωνίας μηνυμάτων που μεταβιβάζονται μέσω συμβόλων και διαθέτουν συμβολική κυρίως δραστικότητα.⁴

Από τα βασικά κοινά γνωρίσματα της τελετουργικής στάσης και πρακτικής, που αναφέρονται σταθερά και σχεδόν ομόφωνα από τους ερευνητές είναι η τυπικότητα, η επαναληπτικότητα, η τελεστικότητα, ο επικοινωνιακός της χαρακτήρας και η ικανότητα διαχείρισης του χρόνου. Από μόνο του κανένα από τα γνωρίσματα αυτά δεν προσιδιάζει στην τελετουργία, ο συνδυασμός τους ωστόσο θεωρείται συχνά ότι είναι μοναδικός και την χαρακτηρίζει. Πράγματι οι τελετουργίες συνίστανται σε τυποποιημένες, στερεότυπες επαναλαμβανόμενες ενέργειες που τελούνται συχνότατα σε

συγκεκριμένο χώρο και καθορισμένο χρόνο. Κι όταν παίρ-νουν ενίοτε μια άτυπη μορφή αυτή είναι σκόπιμη και συγκροτείται σε συνάρτηση με μια εξουσιαστικά καθιερωμένη έγκυρη άκρως τελετουργημένη εκδοχή της.⁵ Η τελε-τουργική πράξη επομένως βρίσκεται σε ένα διάλογο ή συσχετίζεται πάντα με άλλους τρόπους, πράξεις και άλλες τελετουργίες. Στην περίπτωση μας λ.χ. θα μπορούσαμε να αντιδιαστείλουμε την ατυπικότητα της πρώτης λούσης του νεογνού προς τη βάπτισή αφενός και προς όλες τις άλλες απλές, άτυπες και καθημερινές πράξεις που το περι-βάλλουν. Έτσι η τυπική μορφή που παίρνει η τελετουργία έχει ως αναπόδραστο αποτέλεσμα να καθιστά την συγκεκριμένη πράξη αχρονική, να τη μετατρέπει κατά κάποιο τρόπο σε ένα ενέργημα- μήτρα που προσδίδει σε ό,τι αναφέρεται γενικότητα, καθολική ισχύ, οικουμενικό κύρος.⁶

Στην περίπτωση μας πάλι οι αμέτρητες συγκεκριμένες βαπτίσεις του παρελθόντος από ενσαρκώσεως του Θεού μέχρι σήμερα μπαίνουν σε αυτή τη μήτρα, χάνουν τη μοναδικότητά τους και εντάσσονται σε μια ευρύτερη πραγματικότητα.

Ο όρος τελετουργία σημαίνει επίσης (καθώς και η ίδια η ελληνική ρίζα εκφράζει σε αντίθεση λ.χ. με το αγγλοσαξωνικό ritual, rite ⁷) *τελεστικότητα*, με την έννοια, ότι δεν εκφράζει απλώς κάποια συμβολικά μηνύματα, πράγμα που μοιράζεται με το μύθο, την τέχνη, την ποίηση ή τη διαφήμιση, αλλά *η ίδια η τέλεση είναι « μια πλευρά αυτού που εκφράζεται »* ⁸. Η τελετουργία δεν είναι ένας τρόπος "εφαρμογής". Πραγματοποιεί, δημιουργεί αυτό που τελείται, όπως στο επίπεδο της γλώσσας τα ομιλιακά ή λεκτικά ενεργήματα, (performatives) πραγματοποιούν αυτό που εκφέρεται λεκτικά⁹ (βαπτίζω, καταραμένος νάσαι, συγγνώμη κ.ο.κ.)

Οι τελετουργίες αποτελούν επίσης μέσο επικοινωνίας, τα "μηνύματα" των οποίων εκφράζονται με σύμβολα και κατά τρόπους που δεν χαρακτηρίζουν την καθημερινή αναλυτική λεκτική επικοινωνία. Καταρχάς χρησιμοποιούνται πράξεις, κινήσεις, νεύματα, ψαλμοί, τραγούδι, επαναλαμβανόμενες ρυθμικές επωδές, λέξεις ή ήχοι, χορός. Ως διακριτικό χαρακτηριστικό της τελετουργίας, η επαναληπτικότητα απαιτεί μια αντιμετώπιση διαφορετική από εκείνη που θα χρησιμοποιούσαμε για να προσεγγίσουμε την επανάληψη σε άλλα συμφραζόμενα, σε άλλες μορφές δράσης.

Κατά τον Bloch η τελετουργία με τη τυποποιημένη, στερεοτυπική της μορφή διαφέρει ριζικά από την άτυπη επικοινωνία και τα καθημερινά ομιλιακά ενεργήματα. Αυτά χαρακτηρίζονται από μεγάλη συντακτική ελευθερία, υπάρχουν δηλαδή απεριορίιστα περιθώρια συνδυασμού και διαπλοκής των σημαινουσών μονάδων, άρα και απεριορίστη δυνατότητα παραγωγής προτάσεων. Η επιλογή των συντακτικών και γραμματικών μορφών, της ακολουθίας των προτάσεων, των παραδειγμάτων, του ύφους κ.ο.κ. είναι ανοικτή και απεριορίστη, άρα εξίσου μεγάλες είναι και οι δυνατότητες στοχασμού πάνω στον κόσμο. Αντίθετα η τυποποίηση και πολύ περισσότερο η τελετουργοποίηση περιορίζοντας την ελευθερία διαπλοκής των σημαινουσών μονάδων, καθορίζοντας τους υφολογικούς κανόνες, μειώνοντας το λεξιλόγιο, τις γραμματικές μορφές, υποχρεώνοντας τη χρησιμοποίηση παραδειγμάτων από συγκεκριμένες πηγές (γραφές, παροιμίες, ρήσεις, γνωμικά κ.ο.κ.) περιορίζει και τα μέσα για να αποδοθεί, αποτυπωθεί ή συγκροτηθεί η πραγματικότητα και μειώνει τη δυνατότητα δημιουργικής έκφρασης και παραγωγής μηνυμάτων¹⁰. Είναι σάμπως οι μύριες είσοδοι μιας πόλης να οδηγούν υποχρεωτικά σε μια ή δυο κεντρικές πλατείες.

Η τελετουργία επιτρέπει και τη συμβολική διαχείριση του χρόνου. Η τελετουργία καθιερώνει ή αίρει το χρόνο. Η εξίσωση της αντιστρεψιμότητας του χρόνου με την επανάληψη είναι χαρακτηριστική από αυτή την άποψη καθώς ο θάνατος, ακυρώνεται σε πολλές θρησκείες εξισούμενος με τη γέννηση, πράγμα που δημιουργεί την αίσθηση της αιωνιότητας¹¹. Η τελετουργική άρση του χρόνου επιβάλλεται πάλι με την υπαγωγή του προσωπικού χρόνου και της μοναδικότητας στον τελετουργικό χρόνο και τη γενικότητά του (βλ. παραπάνω). Οι τελετουργίες που κυκλικά σε καθιερωμένα περιοδικά διαστήματα επαναλαμβάνονται, επιτρέπουν στην κοινότητα να νοήσει τον εαυτό της ως αιώνια οντότητα. Οι τελετουργίες πάλι που συγκυριακά τελούνται επανορθώνουν την όποια ανατροπή της κοινωνικής, θρησκευτικής ή ηθικής τάξης. Το γεγονός τέλος ότι μια διαδικασία, μια πράξη παίρνει τελετουργική μορφή και έκφραση της αποδίδει "παραδοσιακότητα", την τοποθετεί σε ένα μυθικό παρελθόν, όπως άλλωστε η επανάληψη μιας αρχαϊκής τελετουργικής πράξης ορίζει το παρόν¹².

Τα γνωρίσματα αυτά αποτελούν στην ουσία τους τρόπους με τους οποίους συγκροτείται και παράγεται η ίδια η τελετουργία, τους τρόπους με τους οποίους διαφορίζεται από τις υπόλοιπες ή τις παρούσες, ενεστώσες πράξεις και ανάγκες προκειμένου να ορίσει μια πραγματικότητα, ή να την κατασκευάσει. Η τελετουργία καθιστά πειστικές τις πεποιθήσεις, ορίζει τη συγκεκριμένη παρούσα κατάσταση, παράγει τα υποκείμενα που εμπλέκονται σ' αυτή, επιλέγει και διατάσσει κατά τρόπο συγκεκριμένο και πάγιο πλευρές, αντικείμενα, διαδικασίες της καθημερινής ζωής, απλοποιεί την πραγματικότητα που προτείνει και τις σκοπιές θέασής της ανάγοντας τα δρώντα υποκείμενα στο αυτό περίπου γνωστικό επίπεδο. ' Όπως η αφήγηση, η τελετουργία (που έχει ενίοτε αφηγηματικό χαρακτήρα) συνέχει και καθιστά τις ασυνέχειες και την αποσπασματική εμπειρία ολότητα, εντάσσει τις ατομικές κινήσεις μας στο κοινό σχήμα μιας γενικότερης και ανώτερης τάξης.¹³

Η συστηματική χρήση των συμβόλων συνάδει προς αυτή την κατεύθυνση καθώς το σύμβολο, « η μικρότερη μονάδα τελετουργίας που διατηρεί τις ιδιαίτερες ποιότητες της τελετουργικής συμπεριφοράς »¹⁴, πέρα από τη δηλωτική του διάσταση συνδέει και συμπυκνώνει σημαίνον, σημαινόμενο και αναφερόμενο, ανακαλεί και υποβάλλει με την ιδιαίτερα ισχυρή εικονικότητά του και την ιδιότητά του να ενσωματώνει, να περιπλέκει παραστάσεις και σημασίες λογικά ασύνδετες μεταξύ τους. Ταυτόχρονα το σύμβολο εμπεριέχει αξία, κατά συνέπεια και μια ισχυρή θυμική διάσταση καθώς επιπλέον αποτελεί μια υλική πραγματικότητα που βιώνεται μέσα από τις αισθήσεις. Όλα αυτά καθιστούν το σύμβολο ξένο προς την εμπειρική - ορθολογική σκέψη, την οποία άλλωστε δεν αξιώνει.

Έτσι οι τελετουργίες με τη διαπλοκή των συμβόλων και την εκδραμάτιση, με τη σύσταση ενός « ιστού σημασιών » (Geertz) όπου κάθε σύμβολο συγκροτείται σε συνάρτηση με τα άλλα σύμβολα, εμπλέκουν το σώμα, τις αισθήσεις και το συναίσθημα και καθορίζουν τον τρόπο συμμετοχής των δρώντων υποκειμένων στην πολιτισμική κοσμική τάξη. Η εμπλοκή του σώματος είναι σημαντική, ιδιαίτερα στην περίπτωση μας, καθώς η τελετουργοποίηση, οι μηχανισμοί διαφοροποίησης του καθημερινού από τις τελετουργικές πράξεις και κινήσεις είναι ενσώματοι, έχουν τις ρίζες τους στο

ίδιο το σώμα, εξού και η στρατηγική θέση που έχει σε όλες τις κοινω-νίες ως μέσο έκφρασης των σχέσεων μεταξύ κόσμου και κοινωνίας¹⁵. Το σώμα τελετουργοποιείται και ζεί σε ένα τελετουργοποιημένο σωματικά περιβάλλον που δομείται με βάση κάποια βασικά φυσικά αντιθετικά σχήματα (πίσω/ εμπρός, πάνω/ κάτω, γυναικείο/ ανδρικό, άνοιγμα/ κλείσιμο κ.ο.κ.), τα οποία με τη σειρά τους κοινωνικο-ποιούν το σώμα (Bourdieu). Αυτές οι αντιδιαστολές συνδυάζονται, διαπλέκονται, ενορχηστρώνονται σε *ιεραρχημένα* σχήματα που καθιστούν φυσικές τις ασυμμετρίες των σχέσεων¹⁶. Όπως παρατηρεί ο Bourdieu μια εντολή, προτροπή του τύπου «κράτα ίσια το κορμί σου» ή «μήν κρατάς το μαχαίρι με το αριστερό σου», κρύβει μια ολόκληρη κοσμολογία, μια ηθική, μια πολιτική φιλοσοφία¹⁷. Έτσι και η μεταχείριση και αντιμετώπιση του νέου μέλους της κοινότητας δεν αποτελεί κάτι χωριστό από τη φυσική ύπαρξη, γέννηση κ.ο.κ. αλλά μέρος της πραγματικότητάς του, μέρος της οντολογίας του, το νέο αυτό μέλος παράγεται, δημιουργείται μ' αυτό και μόνο τον τρόπο.

Διαβατήριες Τελετές

Μια ιδιαίτερη, αλλά εξαιρετικά διαδεδομένη, οικουμενική κατηγορία τελετουργιών, η οποία μας αφορά άμεσα, είναι οι λεγόμενες τελετουργίες διάβασης ή διαβατήριες τελετές. Η στρατηγικής σημασίας αυτή έννοια που εισήγαγε ο Van Gennep, εντάσσει μια πλειάδα ετερογενών φαινομένων και διαδικασιών, που φαίνονται να ανήκουν σε διαφορετικά επίπεδα της πραγματικότητας σε ένα ενιαίο σχήμα. Οι διάφοροι εποχιακοί κύκλοι, οι ημερολογιακές εποχές, γενικά ο φυσικός κύκλος, η πορεία του ατόμου μέσα στην κοινωνία από τη γέννηση, στην ενήβωση, στον αρρεβώνα, στο γάμο, στο θάνατο, (ο βιοτικός κύκλος), οι μετακινήσεις μέσα στο χώρο, η διάσχιση "συνόρων", οι ενθρονίσεις, παίρνουν το γενικό σχήμα μιας χωρικής διάβασης που επιφέρει ένα σαφή μετασχηματισμό. Οντότητες, καταστάσεις και διαδικασίες που αλλάζουν με συνεχώς βαθμιαίες αλλαγές ή ανήκουν σε ένα συνεχές, αποσπώνται και μετασχηματίζονται αποκτώντας συγκεκριμένους και σαφείς χαρακτηρισμούς και ποιότητες. Ο μετασχηματισμός αυτός επιτυγχάνεται με την τριμερή

μορφή και διάταξη των τελετουργιών διάβασης: Η φάση του *αποχωρισμού* αποσπά τα άτομα από την υπάρχουσα κοινωνική ή άλλη κατάσταση (λ.χ. ασθένεια) στην οποία βρίσκονται με τη χρήση διαφόρων απλών ή περίπλοκων τελετουργικών μέσων, (απόλωση, κουρά, περιτομή..) αφαιρεί τις εντάξεις του και επαναορίζει το πλαίσιο αντίληψης και νόησής του. Το επόμενο στάδιο η φάση της *μεθοριακότητας* (κατωφλική, liminale), τοποθετεί το άτομο εκτός κοινωνίας ή σε κάποιο ειδικό συμβολικό "χώρο" ιδιαίτερα διφορούμενο, ασαφές, επικίνδυνο και μισρό, δίχως κοινωνικούς προσδιορισμούς και ποιότητες. Και τέλος ακολουθεί η φάση της *ενσωμάτωσης* κατά την οποία το άτομο θεωρείται ότι έχει υποδυθεί τη νέα κοινωνική κατάσταση (ενήλικος / κη, έγγαμος / έγγαμη κ.ο.κ.), έχει εκ νέου ενταχθεί στην κοινότητα οντολογικά και πνευματικά αλλαγμένο.

Η εικόνα της τελετουργίας ως τριμερούς διαδικασίας επιτρέπει όχι μόνο να συσχετίζονται ή να εξισώνονται διαφορετικά επίπεδα της πραγματικότητας (η έλευση του νέου στο επίπεδο του φυτικού, ζωϊκού, εποχιακού, ανθρώπινου ή κοινοτικού κύκλου), αλλά και να συσχετίζονται μεταξύ τους σύνολα τελετουργικής πρακτικής καθώς ετνάσσονται σε μια διαδοχή, που ακολουθεί τη σειρά της εκτύλιξής τους. Η τελετουργική ακολουθία επιβάλλει την *αξία* κάθε τελετουργικής μονάδας : « μια τελετουργία...δεν έχει αφεαυτής μια εσωτερική αξία ή σημασία καθορισμένη μιάς διαπαντός· αλλά αλλάζει αξία και σημασία ανάλογα με τα ενεργήματα που προηγούνται και αυτά που έπονται»²⁰.

Ο χρόνος που καθιερώνουν οι περισσότερες τελετουργίες διάβασης είναι μή αντιστρέψιμος (από "παιδί", "έφηβος"), ωστόσο θα πρέπει να προσθέσουμε ότι ο μή αντιστρέψιμος χρόνος μιας δεδομένης διαβατήριας τελετής μπορεί να ακυρωθεί από μη - αντιστρέψιμο χρόνο μιας άλλης μεταγενέστερης διαβατήριας τελετής (ο νεκρός "γεννιέται" εκ νέου). Από την άλλη πλευρά ο χρόνος της μεθοριακής, ενδιάμεσης φάσης επιτρέπει τη διεύρυνση του ορίου μεταξύ του αποχωρισμού και της ενσωμάτωσης, τη διάκριση του πριν από το μετά, δημιουργεί ένα "ιντερμέδιο" κατά την έκφραση του Leach²¹ ώστε να συντελεστεί ο μετασχηματισμός. Οι διαβατήριες τελετουργίες χωρίζουν και διακρίνουν μεταξύ τους τις διάφορες περιόδους των εποχών ή των αν-

θρώπων (παιδική, εφηβική ηλικία, ενηλικίωση, γεράματα...) που συνδέονται μέσα από τις τελετουργίες συνιστώντας σημαίνουσες ολότητες : βίους, ζωές, έτος. .Οι τελετουργίες διάβασης με τη μορφή τους, τη διαδοχή των τριών φάσεων, όπως και με τη λειτουργία τους, τη σχάση της ροής του χρόνου, εντάσσουν τον άνθρωπο στο χρόνο. Εξομοιούμενες όμως με φυσικό πέραςμα ή ταξίδι, με τη μετακίνηση μέσα στο χώρο, φαίνεται να εντάσσουν επίσης τον άνθρωπο μέσα στο χώρο ²² .

Ο Turner επεξεργάστηκε ιδιαίτερα τη φάση της μεθοριακότητας κατά την οποία αναιρούνται οι δομικοί προσδιορισμοί της κοινωνίας, και απελευθερώνονται προσωρινά τα δρώντα υποκείμενα από τους συμπεριφερικούς κανόνες της κοινότητας. Στη διφορούμενη αυτή κατάσταση το υποκείμενο βρίσκεται εκτός της ταξινομικής μήτρας της κοινωνίας του. Στο μέτρο που δεν είναι πλέον ταξινομημένο, η τελετουργική πρακτική χρησιμοποιεί σύμβολο θανάτου κι αποσύνθεσης, ενώ στο μέτρο που δεν έχει εισέτι ταξινομηθεί, τα σύμβολα που επικρατούν αφορούν στην εγκυμοσύνη, τη γέννηση ή τη βρεφικότητα²³. Η ίδια λοιπόν η τελετουργική διαδικασία της γέννησης ή του θανάτου χρησιμοποιείται ως βασικό σύμβολο μετασχηματισμού.

Ο Turner επεξεργάζεται και τη γόνιμη έννοια της « κοινωνικής μέθεξης», της *communitas* (1974), η οποία δεν θα πρέπει να ταυτίζεται με την έννοια της *liminality*, της μεθοριακότητας. Η *communitas* αφορά μια "αυθόρμητη", άμεση βιωματική εκτός κοινωνικής δομής σχέση μεταξύ "συγκεκριμένων ιστορικών ιδιοσυγκρασιακών ατόμων" μεταξύ προσώπων που συμμερίζονται την κοινή ουσία ότι είναι άνθρωποι. Τα άτομα σε *communitas* βρίσκονται σε μια κατάσταση όπου αίρονται προσωρινά οι κοινωνικο-δομικοί προσδιορισμοί (κοιν. status ρόλος, τάξη, ιδιοκτησία, ετερογένεια, ταξινόμηση κ.ο.κ.) και όπου επικρατούν συνθήκες αδόμητων ή χαλαρά δομημένων άμεσων και ισότιμων σχέσεων (ομοιογένεια, ισότητα, ανωνυμία, απλότητα κ.ο.κ.). Η *communitas* αφορά στη σχέση των ατόμων που βρίσκονται μέσα σ' αυτή την κατάσταση και όχι στη σχέση μεταξύ αυτών και των εκτός *communitas* ατόμων, άρα εκτός κοινωνικής δομής (στην πολιτική, οικονομική, νομική διάσταση). Απ' αυτή την άποψη η έννοια της *communitas* δεν φαίνεται να έχει εφαρμογή στην περίπτωση των τελετουργιών της κοινωνικής γέννησης, όπως υποστηρίζει λ.χ. η Chryssanthopoulou (1984

: 7 - 8). Η αμοιβαιότητα και προστατευτικότητα που αναπτύσσει η κοινότητα έναντι της εγκυμονούσας ή του νεογνού αποτελεί πρακτική που εγγράφεται στα πλαίσια της "κοινωνικής δομής".

Η μετάβαση από μία προηγούμενη κοινωνική, τελετουργική ή άλλη κατάσταση στην επόμενη δεν πρέπει να εκλαμβάνεται ως το αίτιο της διαβατήριας τελετής, αλλά το αποτέλεσμα της. Η τελετουργία η ίδια παράγει τη διαφορά, μετασχηματίζει το υποκείμενο. Οπότε η διαβατήρια τελετουργία αποτελεί και τελετουργία καθιέρωσης, καθαγιασμού, νομιμοποίησης, απόδοσης κάποιων κοινωνικών ποιοτήτων, τελικά κάποιας ουσίας. Η εικόνα του υποκειμένου αλλάζει, όπως η στάση και η συμπεριφορά των άλλων απέναντί του²⁴.

Οι τρεις φάσεις ωστόσο στις οποίες χωρίζεται η τελετουργία διάβασης δεν έχουν την αυτή διάρκεια ή ανάπτυξη, αλλά διαφοροποιούνται ανάλογα με το αντικείμενό τους. Αυτό προσδίδει μια ευελιξία στο τελετουργικό σχήμα προκειμένου να δομηθεί η δεδομένη πραγματικότητα. Εξάλλου οι τελετουργίες διάβασης συνδυάζονται με άλλες μορφές τελετουργικές. Ο τριμερής διαχωρισμός άλλωστε εφαρμόζεται ενίοτε και στο εσωτερικό μιας από τις τρεις φάσεις μιας τελετουργικής ενότητας²⁵. Η ευελιξία αυτή είναι ιδιαίτερα φανερή στις βιοτικές τελετουργίες ή κατά τους αγγλοσάξωνες "βιοτικές κρίσεις" (life crises). Στο σημείο αυτό ας αναφέρουμε ότι ο όρος αυτός θα πρέπει να αποφευχθεί στο μέτρο που υπαινίσσεται μια συναισθηματική κρίση που προκαλείται από κάποια βιο-φυσιολογική μεταβολή, η οποία με τη σειρά της οδηγεί στην τελετουργική της διαχείριση. Όπως ήδη προαναφέραμε η τελετουργία διάβασης δημιουργεί την αλλαγή, άρα επιβάλλει τις θυμικές καταστάσεις που συνοδεύουν τη βιοτική μετάβαση.

Η ευελιξία του διαβατήριου σχήματος επιτρέπει και τον χειρισμό του χρόνου, όπου καθυστερώντας, επιταχύνοντας, σταματώντας τον τελετουργικά να μπορεί να ενσωματώσει, ιδιοποιηθεί τις βιολογικές διαδικασίες και να τις εντάξει στη δεδομένη πολιτισμική ερμηνεία ως τη μόνη ερμηνεία.

Η ενσωμάτωση, όπως θα δούμε, δεν είναι μία, λ.χ. ο "σαραντισμός" αλλά μια πολλαπλή και κλιμακωτή διαδικασία.

Η μεταβατική, μεθοριακή περίοδος περιλαμβάνει την εγκυμοσύνη αλλά δεν ακολουθείται αμέσως από την ενσωμάτωση, καθώς η "κοινωνική επιστροφή από τον τοκετό δεν συμπίπτει με την "φυσιολογική επιστροφή"²⁶. Η πραγματικότητα κατασκευάζεται μέσα από τις τελετουργικές στίξεις. Οι τελετουργίες που διέπουν την όλη διαδικασία της γέννησης εμφανίζονται ως μέρος της ίδιας της φύσης της γέννησης, ως η μόνη πραγματικότητα και όχι ως μια δραστηριότητα που τη συνοδεύει.

Σημειώσεις Κεφαλαίου I

1. *Notes and Queries on Anthropology*, έκδοση του Βασιλικού Ανθρωπολογικού Ινστιτούτου της Μ. Βρετανίας και Ιρλανδίας, έχει κάνει μέχρι το 1951 έξι αναθεωρημένες εκδόσεις και πάμπολλες ανατυπώσεις.
Στο ρεύμα αυτό της συλλογής στοιχείων βάσει ενός προδιαγεγραμμένου υποδείγματος θα πρέπει να συμπεριλάβουμε και τους λαογράφους της δυτικής Ευρώπης (Hartland 1937, Van Gennep 1943), όπως επίσης και της Ελλάδος (Γ.Μέγας 1939).
2. Συμβουλευτήκαμε την πρόσφατη συντετμημένη αγγλική μετάφραση της Paula Weideger, 1985, (βλ. ιδιαίτερα κεφ. VII και VIII) στην οποία περιλαμβάνεται και μια ενδιαφέρουσα ιστορική εισαγωγή στο έργο του H.Ploss (ο.π.:13 - 34).
3. Βλ. επίσης Mc Plain , 1982 : 25 - 59.
4. Αναφέρουμε χαρακτηριστικά την προσπάθεια της R. Benedict (1943) να περιγράψει με ψυχολογικούς όρους διάφορους εθνικούς χαρακτήρες, το έργο της M. Mead (1953) πάνω στην επιρροή του πολιτισμού στη διαμόρφωση της συμπεριφοράς των φύλων. Σημαντική ήταν επίσης η επιρροή των R. Linton και A. Kardiner (1939 και 1945) και η θεωρία του τελευταίου για την "Βασική προσωπικότητα", τον ψυχολογικό δηλ. σχηματισμό που χαρακτηρίζει όλα τα μέλη μιας κοινωνίας και διαπλάθεται από τους πρωτογενείς θεσμούς της κοινωνίας. Βλ. επίσης M.Dufrenne (1953) για μια ενδιαφέρουσα ανάλυση και νηφάλια κριτική της έννοιας της "Βασικής προσωπικότητας".
5. Πρόκειται για μια προσπάθεια αρχειοθέτησης του εθνογραφικού υλικού μερικών εκατοντάδων κοινωνιών από διάφορες γεωγραφικές περιοχές της υδρογείου. Το υλικό κωδικοποιείται με τρόπο ώστε να επιτρέπει τη χρήση στατιστικών μεθόδων για την ανεύρεση τυχόν στατιστικά σημαντικών διασταυρώσεων μεταξύ θεσμών, πολιτισμικών "γνωρισμάτων" κ.λ.π. Η προσπάθεια αυτή άρχισε στο Πανεπιστήμιο Yale από τον Murdock το 1973 και αποτελεί υλοποίηση της προγραμματικής πρότασης του E.Tylor (1889). Ειδικά για τη βρεφική ηλικία βλ. την κωδικοποίηση των Barry III και Paxson (1971).
6. Naroll, 1970 : 1227 - 28
7. `Sarana, 1975 : 18 και 19 - 32
8. Ο Sir Francis Galton ήδη το 1889 με αφορμή την πρώτη ουσιαστικά στατιστική διαπολιτισμική σύγκριση στην ιστορία της ανθρωπολογίας (E.Tylor) 1889 : 23), έθεσε το πρόβλημα της πολιτισμικής διάχυσης (diffusion). Το γεγονός δηλαδή ότι ενώ πολλές κοινωνίες έχουν κοινά πολιτισμικά γνωρίσματα λόγω ανταλλαγών,

στενών σχέσεων κ.ο.κ. και συνεπώς θα έπρεπε να λογιστούν ως μια πολιτισμική ενότητα, στατιστικά εκλαμβάνονται ως χωριστές μονάδες διαστρεβλώνοντας το στατιστικό αποτέλεσμα (βλ. λ.χ. Driver 1966). Στο πρόβλημα αυτό έχουν δοθεί έκτοτε διάφορες λύσεις (βλ. λ.χ. Naroll 1964).

9. Οι στατιστικοί συσχετισμοί δεν επιβεβαιώνουν ή αποδεικνύουν τις προκειμένες μιας υπόθεσης εργασίας. Απαιτείται και η απόρριψη των εναλλακτικών ή διαφορετικών υποθέσεων.
10. Για μια εκτεταμένη κριτική ανάλυση βλ. Holly 1978 : 1 - 18.
11. Leach, 1964 : 299 και Holly & Stuchlick, 1983 : 35 - 44.
12. Whiting, 1977 : 27 - 44.
13. Leiderman, κ.α., 1977.
14. Tulkin, 1977 : 568 - 85.
15. Mc Clain, 19 : 40 κ.ε.
16. Βλ. ενδεικτικά Matta 1978 για τη Γουατεμάλα και για τη χώρα μας την πρόσφατη συλλογική έρευνα του Ινστιτούτου Υγείας για το Παιδί , Καφάτος κ.α., 1985.
17. Βλ. Mc Cormack 1982, Jordan 1983, Artschwager 1982 και .Hart κ.α. 1965.
18. Anderson, 1980 : 17 - 38.
19. Ariès, 1971 και 1973.
20. Anderson, 1980 : 17 - 38. Αναφέρουμε της εξαιρετικής βαρύτητας εργασίες των Shorter 1975 και 1982, Stone 1977, Ariès 1973, J. L. Flandrin 1976.
21. Shorter, 1976 Κεφ. 5.
22. Βλ. κείμενο σελ. 14.
23. De Mause, 1977
24. Gay, 1985.

1. Βλ. λ.χ. Durkheim, 1915, Leach, 1966 και 1976, βλ. και Lewis, 1980 : 13 - 16
2. Davis - Floyd, 1992, Lewis, 1980 : 16 - 19
3. Goodu, 1973, Rappaport, 1979, βλ. και Gluckman, 1962
4. Rappaport, 1979, Moore και Myerhoff, 1977, Bloch, 1986 : κεφ. 1 και 8, Leach, 1976, Lewis, 1980 : κεφ 2, Lawson και Mc Cauley, 1990 : κεφ. 3
5. Bell, 1992 : 220
6. Bloch, 1986 : 184 και Rappaport, 1976 : 179 - 83
7. Βλ. σχετικά με τη γενεαλογία της έννοιας ritual και rite στη Δύση Assad, 199
8. Rappaport, 1979 : 176 - 77
9. Austin, 1975
10. Bloch, 1974
11. Leach, 1971 (1961)
12. Moore και Meyerhoff, 1977 : 8, Bell, 1992 : 101
13. Garth, 1966, Bloch, 1986, Ortner, 1978 : κεφ. 1, Münn, 1973,

14. Turner, 1967 : 19
15. Geertz, 1966, Douglas, 1973, Turner, 1977, 1980, Ortner, 1973, Firth, 1979, Lecron Faster, 1980, Sperber, 1975, Bloch, 1986
16. Bourdieu, 1977 και 1980, ιδιαίτερα κεφ. 3 και 4, Commarof, 1985, Lacoff, 1987, Bell, 1992, κεφ. 5, πρβλ. και Mauss, 1950 (1936), Douglas, 1973
17. Bourdieu, 1977: 94
18. Van Gennep, 1960
19. Van Gennep, 1960, Leach, 1976, PentiKäien, 1986, Cluckman, 1962, Bocock, 1974
20. Van Gennep, 1911 Notice de titres et travaux scientifiques, Παρίσι και 1960 : 191, αναφέρεται από τον Belmont, 1986 : 11
21. Leach, 1966, de fleusch
22. Belmont, 1986, Van Gennep, 1960 : 2 - 3
23. Turner, 1979 (1964) και 1974
24. Βλ. Bourdieu, 1986
25. Van Gennep, 1960 κεφ. I
26. Van Gennep, 1960 : 46

Κεφάλαιο II

ΑΝΑΖΗΤΩΝΤΑΣ ΤΗ ΓΟΝΙΜΟΤΗΤΑ

*Assez remarquablement, les spéculations de l'homme
sur la finitude de sa condition....ont toujours porté sur
l'après - mort plus que sur l'avant naissance*

M.Augé, 1988 : 31

Ο ελληνικός πολιτισμός δεν αναφέρεται ιδιαίτερα στην κατάσταση του ανθρώπου πριν τη γέννησή του, σε αντίθεση με τον πλούτο που χαρακτηρίζει τις αντιλήψεις κι αναπαραστάσεις σχετικά με μια μεταθανάτια ζωή. Η αγωνία, ο προβληματισμός κι ο τρόμος που γεννά η ιδέα του θανάτου και της ανυπαρξίας και εκμηδένισης δεν φαίνεται να μεταφέρονται στο ενδεχόμενο μιας « προ- γεννητικής » ζωής. Κι όμως αν ο θάνατος μας οδηγεί κάπου, γιατί να μην αναρωτηθούμε αν κάπου όντως ήμασταν και πριν τη γέννησή μας. Τίποτα δεν θυμίζει ως προς το σημείο αυτό τους πολιτισμούς λ.χ. της Δυτικής Αφρικής όπου η ζωή του ανθρώπου « αρχίζει » στο βασίλειο των πνευμάτων και των νεκρών πριν τη γέννησή του και η σύλληψη αποτελεί ήδη μια διάβαση μεταξύ δύο κόσμων¹. Μήπως αυτό σημαίνει ότι στην περίπτωση μας, όπως εξάλλου και στην περίπτωση του δυτικού πολιτισμού, η δημιουργία της νέας ζωής νοείται *εκ του μηδενός*; Η απάντηση στο ερώτημα αυτό δεν είναι εύκολη, ούτε μπορεί να είναι σαφής. Το ενδεχόμενο μιας προ- γεννητικής ύπαρξης απουσιάζει ως σαφές ερώτημα, άρα και ως σαφής προβληματισμός και ανιχνεύοντας την πρότερή μας κατάσταση περνούμε με ένα άλμα από την δική μας ύπαρξη στην ύπαρξη των προγόνων μας. Ωστόσο οι εκφράσεις « έρχομαι στον κόσμο » (από πού άραγε) και « βλέπω το φως » (άρα βρισκόμουν στο σκοτάδι) κάτι θέλουν πιθανόν να υπαινιχθούν ή αποτελούν απλούς τροπισμούς; Θα άξιζε τον κόπο να διερευνήσουμε τα ισχνά έστω δεδομένα, τους υπαινιγμούς που εδώ και εκεί μπορεί κανείς να επισημάνει τόσο στο λόγο της εκκλησίας όσο και σ' αυτό του λαϊκού πολιτισμού.

Η γυναικεία γονιμότητα στον ελλαδικό χώρο νοείται και εκφέρεται κυρίως μέσα από το μεταφορικό εννοιολογικό σχήμα της φυτικής γονιμότητας και αναπαραγωγής. Πιο συγκεκριμένα νοείται ως « εξημερωμένη » φυτική γονιμότητα μάλλον παρά ως η γονιμότητα της ανεξέλεγκτης κι « άγριας » φύσης. Όταν εξάλλον παραπέμπει στην άγρια φύση η σχέση αυτή διαμεσολαβείται από συμβολικές ή τελετουργικές πράξεις οι οποίες κατά κάποιο τρόπο « εξημερώνουν » αυτή τη δύναμη, τη χαλιναγωγούν και τη διοχετεύουν στη θεμιτή και ηθική κατεύθυνση: την τεκνοποίηση στα πλαίσια του γάμου. Αντίθετα η μη θεμιτή σεξουαλικότητα, κυρίως αυτή που εκφράζεται εκτός γάμου - αλλά κι αυτή που εκφράζεται μεταξύ συζύγων αλλά σε μεγάλες θρησκευτικές στιγμές - αντιμάχεται τη γονιμότητα, ή συνδέεται με μία νοσηρή μορφή γονιμότητας που οδηγεί στην τερατογονία, την αποβολή, τον πρόωγο θάνατο του αρτιγέννητου ή του βρέφους². Το ιδεολογικό όμως αυτό πλαίσιο λειτουργεί και ως αυτοεκπληρούμενη προφητεία, καθώς ο καρπός του άνομου έρωτα γεννιέται κρυφά στους αγριότοπους: « Με γέλασε με πλάνεψε μου πήρε την τιμή μου.../ Σε ποιο βουνό θε ν' ανεβώ για να ξελεχωνιάσω / νάχω την πέρδικα μαμή και τον αητό 'περέτη » ή αφού γεννηθεί : « και στην ποδιά της το 'βαλε και πα'να το γκρεμίσει...³ ». Αλλά και γενικότερα η « κοπέλλω », « κοπελιάρω », ή « μπασταρδού θεωρείται υπεύθυνη για το χαλάξι που καταστρέφει τα αμπέλια και για τις αρρώστιες ζώων και ανθρώπων, θεωρείται δηλαδή ότι καλεί το κακό ⁴ .

Πράγματι η έννοια του « άγριου » δηλώνει το ανήμερο, μη εξημερωμένο (άγριο θηρίο) προκειμένου για έμψυχο, το μη καλλιεργημένο ,το αυτοφυές (αγριόκλημα), το αγεώργητο, χέρσο κι έρημο (αγριότοπος, άγρια βουνά) προκειμένου για άψυχα, δηλώνει όμως γενικότερα κι αυτό που εμπνέει φόβο ή ταραχή, είτε πρόκειται για «άγριο μάτι» ή βλέμμα, άγριο καιρό ή θάλασσα ή « άγρια χρονική στιγμή, όπως το «άγρια μεσάνυχτα ». Χαρακτηριστικά όμως δηλώνει ενίοτε και το άωρο, το ωμό, το πρόωρο (έλλειψη) αλλά και το υπερβολικό και ιδιαίτερα ισχυρό (υπερβολή), όπως ο άγριος πόνος, το άγριο πάθος κ.ο.κ. ⁵ . Στην άγρια αυτή φύση κατοικούν κυρίως οι

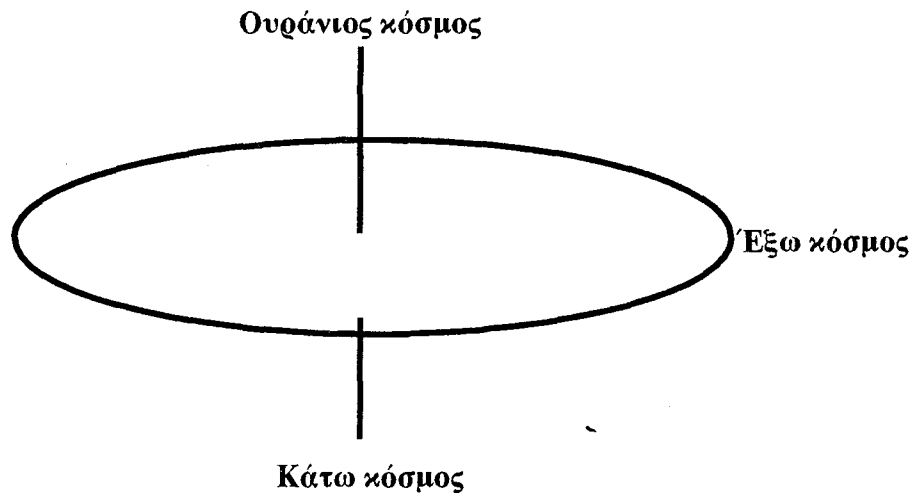
εχθρικές προς τον άνθρωπο δυνάμεις μολονότι συχνά πλησιάζουν και καραδοκούν και στους κάθε είδους «διαβατήριους» χώρους (σταυροδρόμια, νεκροταφεία, μύλους, γεφύρια...). Και εκεί επιβάλλεται να μείνουν χωριστά και μακριά από τον καθαγιασμένο ανθρωπογενή και κατοικημένο χώρο και να μην πλησιάσουν « τ' άγρια να διώξουν τα ήμερα». Εκεί πάλι πρέπει να εκδιωχθούν αν ποτέ σιμώσουν και βλάψουν τους ανθρώπους. Οι επωδές, τα ξόρκια, στέλουν τον πόνο, την αρρώστια, το χαλάζι και τα άλλα κακά « στα όρη και στα βουνά » ή «στ' αγρια βουνά και 'ς τ' άκαρπα δένδρα » ή «στα λαγκάδια » ή ακόμη « 'ς της θάλασσας τα βάθη », « σαράντα οργιές μέσ' τη γης ».

Αλλά κανείς εξοστρακίζει κι εξορίζει τα παρείσακτα στοιχεία, επιστρέφοντάς τα εκεί που ανήκουν, στη « θέση » τους. Έτσι ο ιερός κατοικημένος χώρος διακρίνεται και προφυλάσσεται από κάθε νοσηρότητα, ψυχική, φυσική ή ηθική. Από την άλλη πλευρά, αφού το κακό « εισβάλλει » κι αφού μπορούμε να το εκδιώξουμε, σημαίνει ότι μπορούμε και να το προκαλέσουμε, δηλαδή να το « προσκαλέσουμε », κι αυτό ακριβώς κάνει η μαγανεία, η βασκανία.

Ο κύκλος του ανθρώπου και της φύσης, ο κύκλος της γέννησης και του θανάτου εκτυλίσσεται μέσα σε ένα δεδομένο και δομημένο σύμπαν όπου χώρος, χρόνος, είδη, δεν συγχέονται μεταξύ τους, ωστόσο συνδέονται μέσα από συμβολικές σχέσεις (αναλογικές, μεταφορικές, μετωνυμικές, αντιστοιχίας κ.ο.κ.). Έτσι λ.χ. στο σύμπαν αυτό το ζώα προμηνύουν τα των ανθρώπων, τα φυτά γιατρεύουν, τα βουνά ραγίζουν από τις συμφορές των ανθρώπων, η συνουσία εμποδίζει το κνήγι, τα έμμηνα καταστρέφουν τα φυτά, ο καιρός αποκαλύπτεται στη συμπεριφορά των ζώων, ο αγιασμός διώχνει τα κακοποιά δαιμόνια, συγκεκριμένες χρονικές διάρκειες επηρεάζουν το μετασχηματισμό των όντων, των ουσιών, ο νεκρός στέλνει μηνύματα στους ζωντανούς, ο άγιος μεσολαβεί για τις υποθέσεις των ανθρώπων, οι χυμοί του ανθρώπινου σώματος επηρεάζονται από εξωτερικά αίτια κ.ο.κ.

Μέσα σ' αυτό το σύμπαν συντελείται και η διαδικασία της σύλληψης, της γέννησης και της εξανθρώπισης, μια διαδικασία που όπως θα διαπιστώσουμε, αποκτά

διαστάσεις ενός κοσμολογικού δράματος. Το κέντρο αυτής της δραματικής σκηνής καταλαμβάνει ο κατοικημένος χώρος, ο οποίος περιβάλλεται από τον έξω κόσμο, τον κάτω κόσμο και τον ουράνιο κόσμο. Πρόκειται ωστόσο για ένα δυναμικό σύμπαν, όπου αγαθές και κακοποιές δυνάμεις, ουσίες και οντότητες, βρίσκονται σε συνεχή κίνηση επηρεάζοντας, διαπλάθοντας, ενισχύοντας ή υπονομεύοντας το ανθρώπινο πεπρωμένο⁶.



Αλλά ας επανέλθουμε στο σχήμα της φυτικής γονιμότητας. Στα τραγούδια της αγάπης, καθώς συμβατικά ονομάστηκαν, η νεαρή γυναίκα δηλώνεται συχνά με ονόματα καρποφόρων δένδρων ή καρπών - μηλίτσα, λεϊμονίτσα, νεραντζούλα, πορτοκάλλι, κεράσι - ή αρωματικά λουλούδια: ρόδο, τριαντάφυλλο, γιασεμί, δάφνη:

- « Ο νεραντσία με τον καρπό και λεμονιά με τ' άνθη »
- «... τ' αποταχτά σηκώθηκε σα μήλο μαραμένο
σα μήλο, σα δαμάσκηνο, σαν πέτρινο κεράσι,
βρίσκει τον κόρφο τς ανοιχτό τ' αχείλι φιλημένο...»
- «... είχε μηλιές και κυδωνιές και δάφνια και μυρσίνια...
μα μια μηλιά, χαμομηλιά ν' εφήθη και μαράνθη...»
- «... να πάρη νηές σαν τσι μηλιές και νιούς σαν κυπαρίσσα »
- « Κυρά μου βέργα της μηλιάς, της δάφνης το κλωνάρι
της μαντζουράνας την κορφή, καλού βαρσάμου ρίζα » ⁷.

Για να κάνουν οι λεμονιές πλούσιο καρπό, η κοπέλλα του σπιτιού « καλύτερα αν ήταν απάρθενη», μόλις γύριζε από την Ανάσταση, πήγαινε και φιλούσε τη λεμονιά και της έλεγε « Χριστός Ανέστη λεμονιά. Όσοι άνθρωποι στην εκκλησία, τόσα λεμόνια στη λεμονιά »⁸. Και στο παραμύθι η άτεκνη πηγαίνει επανειλημμένα στον ποταμό που έχει ροδοδάφνες, μυρσίνες και λέει: « Ας ήταν εγώ να κάμω μικρό κι ας το παίρναν οι μυρσινιές », ώσπου τελικά « αγκαστρώνεται και κάνει μια κόρη »⁹. Η κόρη στα τραγούδια εμφανίζεται συχνά στο περιβόλι ή στο αμπέλι, απρόσιτη και ο νέος πρέπει να βρει τρόπο να την πλησιάσει : « Σε περιβόλι μπήκα, την αγάπη μου όπου είχα βρήκα...», « σε περιβολάκι μπαίνει.../ ποτίζει δένδρα και κλαριά.../ ποτίζει λεμονιτσες, / ποτίζει και μια λεϊμονιά/ τα λεμόνια φορτουμένη », « Σε περιβόλι μπαίνουν και βρίσκου μια μηλιά...»¹⁰.

Στο γάμο τα γονιμικά σύμβολα αφθονούν και αφορούν και πάλι καρπούς: μήλα, ρόδια, καρύδια, φουντούκια, σταφίδες. Το φλάμπουρο της πομπής (που στην Θράκη ονομάζεται και μήλο) κατασκευάζεται από βέργες δένδρων πάνω στις οποίες έδεναν ένα κομμάτι από το νυφικό ύφασμα ή ένα μαντήλι και έμπηγαν στις άκρες τους λεμόνια, ρόδια, μήλα, ενίοτε και άλλους καρπούς. Στη νυφική παστάδα έβαζαν κλωνάρια από κισσό λέγοντας «Σαν τον κισσόν όπου κολλά 'ς το δέντρο και ξαπλώνει/ να σμίξ' η νύφη το γαμπρό και να ριζοσκελώνει », ή τραγουδούσαν πάλι « ήλθε ο τίμιος καιρός κ' η βλογημένη ώρα/ να σμίξη το γαρύφαλο με τη χρυσή τη βιόλα...»¹¹. Ο συμβολισμός της τεκνογονίας (ιδιαίτερα της αρρενογονίας) είναι συχνά σαφέστατος: Στο ανώφλι κρεμούν στεφάνι από λεμονιά με τρία λεμόνια σε τέτοια διάταξη ώστε να ανακαλούν το σχήμα των ανδρικών οργάνων. Αλλού όταν ξεκινήσει η νύφη τραγουδούν: « Στου γαμπρού τη βρακοζώνα/ τρία ρόδια κρεμασμένα/ το 'να ρόϊδο τ' άλλο μήλο/ τ' άλλο δροσερό σταφύλι »¹².

Από ένα αρκετά διαδεδομένο στον ελληνικό χώρο γαμήλιο έθιμο αποκαλύπτεται σαφέστατα η συμβολική συνάφεια της ανθρώπινης και φυσικής γονιμότητας: Κατά την είσοδό της στη νέα κατοικία της η νύφη πατά ένα υνί, τοποθετημένο στο κατώφλι. Σε μία από τις παραλλαγές « τυλίγουν το υνί και το στατέρι σε 'να μπάλωμα μαύρο, τα βάνουν στην πόρτα και θα τα δρασκελίση η νύφη ». Μέσα στο αποτρεπτικό κακών

μαύρο ύφασμα περιγράφεται μια ολόκληρη γονιμοποιός πράξη, από την αρχή της, τη γεώργηση- το υνί- μέχρι το τέλος της, το στατέρι, το ζυγό δηλαδή που χρησιμοποιείται για το ζύγισμα του έτοιμου σιταριού στο αλώνι. Σε μια άλλη παραλλαγή των εθίμων, πριν μπει στο σπίτι η νύφη « εμαρτώσι απο των ώμων αυτής λωρία δια των οποίων δένονται οι βόες του γαμβρού, προς τούτοις έν άροτρον δίδουσιν εις χείρας αυτής » .

Στη Λευκάδα οι άτεκνες ή όσες ήθελαν να αρρενοτοκήσουν πατούσαν ξυπόλυτες πάνω σε δύο μικρά υνιά που φυλάσσονται σε εκκλησιάκι του Αγ.Ιωάννη.Η άτεκνη πάλι σε γνωστό και διαδεδομένο τραγούδι, απαντάει στον παραπονούμενο σύζυγό της.

*« Εγώ χωράφι σόδωκα να σπείρης να θερίσης
μ' αν είναι τα βόϊδια σ'αχαμνά τ' αλέτρια σου σπασμένα
και το υνί σ' αβούλωτο τι θέλεις αποόμενα »*

Σε άλλη παραλλαγή ο νέος που έχει δώσει τις οικονομίες από τη ξενιτειά για να πλαγιάσει με μια Βουργάρα, αποκοιμείται άπρακτος και το άλλο πρωί ζητά πίσω «τα φλωριά, τα χίλια πεντακόσια». Η Βουργάρα απαντά:

*« Εγώ χωράφι σου'δωκα, να σπείρης ,να θερίσης·
σαν είν' τα βόδια σ' άρρωστα, τ' αλέτρι σου σπασμένο
τσ' ο ζευγολάτης ατζαμής, ζευγάρι δεν ηξέρει...
σύρε ξένε μ' στην ξενιτιά να καζαντήσης τσ' άλλα...» ¹³.*

Μεταξύ των μέσων που χρησιμοποιούνται για να λυθούν τα μάγια που έχουν κάνει στο αντρόγυνο, τα λεγόμενα *αμποδέματα* (βλ. παρακάτω) αναφέρεται και το εξής : « Κει π' ζβγαρίζ ' μι του αλέτρ' τχαιν' να ποραστεί ή να πέσ' απαν' στου υνί κανέννας χαλκάς (κρικέλα), που, ποιος ξέρ' πώς, βρέθκι μεσ' του χουράφ'. Αυτόνι του χαλκά, τουνι πιρνάει ου άδρας απ' τ' φυσ' τ' (ανδρικό μόριο) κι ετσ' καν' τη δλειά τ' (συνευρίσκεται) » ¹⁴.

Χαρακτηριστικό είναι άπ' αυτή την άποψη και το λεξιλόγιο που χρησιμοποιείται συχνά γύρω από το θέμα της τεκνοποίησης: Η γυναίκα ανάγεται στην αναπαραγωγική της ικανότητα και αποκαλείται ενίοτε « *χωράφι* » («αυτός έχει καλό χωράφι»), οι λέξεις *σπέρνω* και *σπάρσιμο* χρησιμοποιούνται συχνά για την τεκνογονία, το ρήμα

γεννοσπέρνω χρησιμοποιείται υβριστικά « επί της αμοιβαίας των συζύγων συμπράξεως εις παραγωγήν τέκνου » («κακόχρονάχη που σ'εγεννόσπερνε »), η λέξη σπόρος δηλώνει το σπέρμα και το τέκνο (του πατέρα μου σπόρος, τουρκόσπορος, διαβολόσπερμα) ενώ η ίδια η σύλληψη αποδίδεται με τις λέξεις *πιάνω*, *πιάσιμο* που αναφέρονται και στους σπόρους των φυτών¹⁵.

Δεν είναι άλλωστε ασύνδετο το γεγονός ότι στα ερωτήματα των μικρών παιδιών σχετικά με το πώς ήρθαν στον κόσμο, οι τυποποιημένες απαντήσεις συχνά αναφέρονται στον κόσμο της φυτικής βλάστησης: « Σε βρήκα στ' αμπέλι και σε πήρα», «σε βρήκα στα τσουνκνίδια...», « φύτεωσες από τη γη σαν τα χορτάρια και σε πήρα »¹⁶.

Εξάλλου τα σύμβολα της γονιμότητας που συναντάμε στις γαμήλιες τελετές εμφανίζονται και σε άλλα συμφραζόμενα, όπως στην προετοιμασία της σποράς: Μέσα στους σπόρους ανακατεύουν διάφορους καρπούς (καρύδια, μήλα, αμύγδαλα...) και λίγο σιτάρι της προηγούμενης χρονιάς, ενώ στο δισάκι με τους σπόρους βάζουν ένα ρόδι που θα φάνε μετά τη σπορά. Ενίοτε το ρόδι αυτό το χτυπούν πάνω στο υνί του αλετριού¹⁷.

Η αντίληψη που βλέπει τη γυναίκα ως αγρό που « οργώνεται » από τον άνδρα και « φυτεύεται » με τον ανδρικό «σπόρο», ο οποίος και εμπεριέχει τη δημιουργική ζωτική δύναμη που παράγει τον « καρπό » έχει μακρότατη ιστορία στον ελληνικό και ευρύτερο μεσογειακό χώρο. Η ελληνική ιατρική, η Ιουδαϊκό- Χριστιανική και η Ισλαμική παράδοση βρίσκονται επί αιώνες σε συνεχή διάλογο έχοντας διαμορφώσει πολλές από τις αντιλήψεις που διέπουν τόσο τη λόγια όσο και τη λαϊκή σκέψη των πολιτισμών της περιοχής. Θα ήταν σκόπιμο λοιπόν να αναφερθούμε σε ορισμένες πλευρές αυτών των παραδόσεων που σχετίζονται άμεσα ή έμμεσα με το θέμα μας.

Οι γνώσεις και αντιλήψεις γύρω από τη δημιουργία του ανθρώπινου εμβρύου παρέμειναν σχετικά σταθερές στο μεσογειακό, μεσανατολικό και ευρύτερο ευρωπαϊκό χώρο για πάμπολλους αιώνες. Ένας βασικός πυρήνας των αντιλήψεων αυτών που αναπτύχθηκε σε στενή συνάφεια με τη θεωρία των «χυμών» (κράσεων), ιδιαίτερα

από την ελληνική ιατρική φιλοσοφία, διαδόθηκε στον ελληνιστικό, ρωμαϊκό και βυζαντινό κόσμο¹⁸. Κατά τους μεσαιωνικούς χρόνους η ίδια αυτή παράδοση μεταφέρεται εμπλουτισμένη στην υπόλοιπη Ευρώπη από τους Άραβες, οι οποίοι τη διαδίδουν σταδιακά προς ανατολάς μέχρι τα πέρατα της Μαλαισίας¹⁹.

Κατά την Ιπποκρατική παράδοση το σπέρμα (θερμό) παράγεται και από τα δύο φύλα και προέρχεται από το σύνολο των υγρών του σώματος (αίμα, χολή, ύδωρ και φλέγμα) και για τη σύστασή του απαιτούνται επτά ημέρες. Η μητέρα αφού δεχτεί το ανδρικό σπέρμα (γονή) «κλείνει» και ακολουθεί η μίξη των δύο σπερμάτων. Το αρσενικό σπέρμα είναι ισχυρότερο από το θηλυκό, αλλά τόσο ο άνδρας όσο και η γυναίκα έχουν και αρσενικό και θηλυκό σπέρμα. Δύο ισχυρά σπέρματα παράγουν αγόρι, δύο αδύνατα κορίτσι. Αν το ένα μόνο από τα σπέρματα είναι ισχυρό αυτό και επιβάλλεται. Τα δύο σπέρματα συμπυκνώνονται σε μια μάζα θερμή που ψύχεται από την αναπνοή (πνεύμα), της μητέρας και σταδιακά φουσκώνει σχηματίζοντας μια μεμβράνη « ὥσπερ ἐπ' ἄρτω ὀπτωμένω ». Έτσι σχηματίζεται το έμβρυο που τρέφεται με το αίμα της εμμηνορρουσίας, αναπτύσσοντας γύρω από τον ομφαλό πρώτα τη σάρκα, η οποία με τη σειρά της διαφοροποιείται με την αναπνοή (πνεύμα) σε τμήματα. Τα οστά σκληραίνουν από την επίδραση της θερμότητας και το έμβρυο «διοξούται ως δένδρον»: το κεφάλι ξεχωρίζει από τους ώμους και τα μέλη από το σώμα. Ακολουθούν τα υπόλοιπα όργανα και το παιδί διαμορφώνεται, σε τριάντα μέρες το αγόρι και σε σαρανταδύο το κορίτσι ως πιο αδύναμο. Αυτό δε συνάγεται από το γεγονός ότι η κάθαρση των γυναικών μετά τον τοκετό διαρκεί σαρανταδύο το πολύ μέρες, ενώ του αγοριού ολοκληρώνεται στις τριάντα μέρες. Κατά τρόπο ανάλογο το έμβρυο αρχίζει να κινείται σε τρεις μήνες αν είναι αγόρι και τέσσερις αν είναι κορίτσι. Ιδιαίτερα χαρακτηριστική είναι η μακροσκελής περιγραφή και σύγκριση ανάμεσα στο φυτό και το έμβρυο, τη γη και τη μητέρα, που εμπεριέχεται στο *Περί φύσιος παιδίου*. Κατά τον Ιπποκράτη, που συστηματοποιεί τις αντιλήψεις της εποχής, « ἡν δὲ τις βούλεται ἐννοεῖν τὰ ρηθέντα ἀμφὶ τούτων ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος, εὐρήσει τὴν φύσιν πάσαν παραπλησίην εἶδεν τὴν τε ἐκ τῆς γῆς φανομένην καὶ τὴν ἐξ ἀνθρώπων »²⁰.

Ο Αριστοτέλης (*Περί ζώων γενέσεως*) συνεχίζει την Ιπποκρατική παράδοση, διαφοροποιώντας ορισμένα σημαντικά στοιχεία της. « Ἄρρεν μὲν γὰρ λέγομεν ζῶον το εἰς ἄλλο γεννῶν, θήλυ δὲ το εἰς αὐτό· δια καὶ ἐν τῷ ὅλῳ τὴν τῆς γῆς φύσιν ὡς θήλυ καὶ μητέρα ονομάζουσιν, οὐρανὸν δὲ καὶ ἥλιον ἢ τι τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων ὡς γενῶντας καὶ πατέρας προσαγορεύουν» (Α 716α). Το ανδρικό σπέρμα αποτελεί προϊόν μετασχηματισμού του αίματος (το οποίο με τη σειρά του αποτελούσε το τελικό προϊόν της τροφής - *εσχάτη τροφή*), μέσω της θερμότητας. Η γυναίκα αντίθετα «ὥσπερ ἄρρεν ἄγονον», έχοντας ψυχρή φύση (728α) δεν μπορεί να δημιουργήσει σπέρμα και περιέχει το γυναικείο αντίστοιχο του σπέρματος, το αίμα της εμμηνόρρουσης. Το αίμα αυτό είναι παθητική ύλη, υλικό δηλαδή που τίθεται σε ενέργεια από το σπέρμα το οποίο είναι κάτι σαν εργαλείο της φύσης, μία μορφοποιός δύναμη: «Ὡστε το μὲν θήλυ ἀναγκαῖον παρέχειν σῶμα καὶ ὄγκον, το δὲ ἄρρεν οὐκ ἀναγκαῖον· οὔτε γὰρ τὰ ὄργανα ἀνάγκη ἐνυπάρχειν ἐν τοῖς γινομένοις οὔτε το ποιοῦν. Ἔστι γὰρ δὲ το μὲν σῶμα ἐκ τοῦ θήλεος, ἡ δὲ ψυχὴ ἐκ τοῦ ἄρρενος· ἡ γὰρ ψυχὴ οὐσία σώματος τινός ἐστιν » (Β 738b).

Η άποψη αυτή χρησιμοποιήθηκε συστηματικά κι από την Πατερική και γενικά τη χριστιανική θεολογική σκέψη, όπως θα δούμε παρακάτω. Κατά τον Αριστοτέλη λοιπόν το σπέρμα αποτελείται από ύδωρ και πνεύμα (θερμό αέρα) και αποτελεί τη μορφοποιό αρχή καθόλη τη διάρκεια του σχηματισμού του εμβρύου. Το ύδωρ εξατμίζεται με τη θερμότητα ενώ το (έμφυτο) πνεύμα, κινητοποιεί την αναπτυξιακή διαδικασία του εμβρύου. Τη βασική αυτή μορφοποιό δύναμη του σπέρματος συγκρίνει ο Αριστοτέλης με τη δράση της πυτιάς η οποία πήζει το γάλα σε τυρί, « το μὲν ἄρρεν παρέχεται το τ' εἶδος καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως, το δὲ θήλυ το σῶμα καὶ τὴν ὕλην, οἷον ἐν τῇ τοῦ γάλακτος πήξει το μὲν σῶμα το γάλα ἐστίν, ὁ δ' ὀπός, ἢ ἡ πιτύα...»(Α 729α)²¹. Η μεταφορά αυτή χρησιμοποιήθηκε κυρίως στη δυτική Ευρώπη²² και εκφράζει το μετασχηματισμό μιας και της αυτής ύλης (του αίματος) σε έμβρυο με τη διαμεσολάβηση μιας αόρατης μορφοποιού ανδρικής αρχής. Το ίδιο εξάλλου εκφράζει και η μεταφορά της παρασκευής του ψωμιού που βρίσκουμε με σαφείς όρους στον Ιπποκράτη και υπαινικτικά στον Αριστοτέλη (« καθάπερ εἰς κάμινον εἰς

την υστέραν τεθείη »,164 α).Το έμβρυο αρχικά έχει μόνο θρεπτική ψυχή (που μοιράζεται με τα φυτά και τα ζώα) στη συνέχεια αποκτά την κινητική ψυχή (που μοιράζεται με τα ζώα) και τέλος τη λογική ψυχή (ο νους) η οποία «θύραθεν επεισιέναι και θείον είναι μόνον » (736 b) ²³.

Η Ιουδαϊκό- χριστιανική παράδοση πέρα από ορισμένους κοινούς ιδεολογικούς προσανατολισμούς βρέθηκε νωρίς σε διάλογο με την ελληνική φιλοσοφία και «ιατρική ». Στο Βιβλίο της *Γένεσης* η αρχική πληρότητα της Γης της Επαγγελίας και η αντάρχεια των πρωτόπλαστων αίρεται με το προπατορικό αμάρτημα. Η πτώση των πρωτόπλαστων που αποτελεί και την αρχή της ιστορίας έχει δύο ριζικές συνέπειες : Προς την Εύα (ζωή) - τη μέλλουσα μητέρα πάντων των ζώντων - ο Θεός λέει: « Θέλω υπερπληθύνει τας λύπας σου και τους πόνους της κυοφορίας σου· με λύπας θέλεις γεννά τέκνα » ενώ προς τον Αδάμ:«Καταραμένη να είναι η γη εξ αιτίας σου· με λύπας θέλει τρώγεις τον χόρτον του αγρού· εν τω ιδρώτι του προσώπου σου θέλεις τρώγει τον άρτον σου, εωσού επιστρέψεις εις την γήν εκ της οπδίας ελήφθης» ²⁴ .

Με την εκδίωξή τους από την Εδέμ εισάγεται πλέον στον κόσμο η σεξουαλική αναπαραγωγή, ο επώδυνος τοκετός, ο θάνατος, η εργασία της γής « εκ της οποίας ελήφθη » ο Αδάμ και η συρρίκνωση της γονιμότητας της φύσης²⁵. Ταυτόχρονα εισάγεται η διάκριση μεταξύ σεξουαλικής αναπαραγωγής και πνευματικής παραγωγής: «και ενεφύσησε εις τους μυκτήρας πνοήν ζωής και έγεινεν ο άνθρωπος εις ψυχήν ζώσαν» (2 :7).

Κατά την Ιουδαϊκή παράδοση « κληρονομία παρά του Κυρίου είναι τα τέκνα· μισθός αυτού, ο καρπός της κοιλίας » (*Ψαλμοί*,127:3). Στη δημιουργία του ανθρώπου συμβάλλουν ο Θεός που δίνει τη ζωή, ο πατέρας και η μητέρα. « Ο πατέρας παρέχει το σπέρμα των λευκών στοιχείων του ανθρώπου : λίπος, τένοντες, οστά, νύχια, εγκεφαλική ουσία, το λευκό του οφθαλμού. Η μητέρα παρέχει τα κόκκινα και μαύρα στοιχεία, τη σάρκα και τα μαλλιά και το μαύρο του οφθαλμού. Ο Θεός παρέχει το πνεύμα, την ψυχή και την έκφραση του προσώπου, τη φλόγα του βλέμματος, την όραση, την ακοή, την ομιλία, την περπατησιά »²⁶. Η στειρότητα αντίθετα, η οποία νοείται ως «κλείσιμο» της μήτρας, αποτελεί τιμωρία του Θεού και αίρεται («άνοιγμα

» της μήτρας) μόνο από το Θεό: « Διότι ο Κύριος είχε κλείσει διόλου πάσαν μήτραν εν τη οικία του Αβιμέλεχ »(Γεν. 20:17), «Και ιδών ο Κύριος ότι εμισείτο η Λεία, ήνοιξεν την μήτραν αυτής»(Γεν. 29:31) «Καθιέρωσον εις εμέ παν πρωτότοκον διανοίγον πάσα μήτραν...» (Εξ. 13 : 2).

Βασικά σύμβολα της φυσικής ζωής είναι το πνεύμα (η «πνοή ζωής», Γεν. 2 : 7) και το αίμα (« η ζωή της σαρκός είναι εν τω αίματι »,Λευιτικόν, 17:11). Συγκεκριμένα το αίμα « έχει τύπον της αβρώτου και αθανάτου ψυχής τους ανθρώπου » για δύο λόγους: πρώτον διότι η ύλος και ασώματα και λογική ψυχή του ανθρώπου μεταχειρίζεται ως όχημα και όργανο των ενεργειών της το ανθρώπινο αίμα και δεύτερο διότι το αίμα των ζώων χυνόταν για εξιλασμό των λογικών ψυχών των ανθρώπων ²⁵. Αν το αίμα είναι φορέας της ψυχής το σπέρμα είναι φορέας του προπατορικού αμαρτήματος, καθώς ο υλικός τρόπος μεταβίβασής του είναι « η εμπαθής και φιλήδονος φύσις του σπέρματος εξ ου συλλαμβανόμεθα ». Κατά συνέπεια ο Χριστός ο μη εκ σπέρματος γεννηθείς « τινώτερον ομολογούμενο του προπατορικού αμαρτήματος»²⁶.

Οι ψυχές μεταφυτεύονται σύμφωνα με την Ορθόδοξη άποψη από τους γονείς στα τέκνα τους, πράγμα που εξηγεί την ομοιότητα των ψυχικών γνωρισμάτων ανάμεσα στους γονείς και τα παιδιά τους. Ο Αδάμ ως « πατήρ και ρίζα του ανθρώπινου γένους » εμπεριείχε στο σώμα του φύσει και δυνάμει όλα τα σώματα των ανθρώπων που γεννήθηκαν απ' αυτόν. Ωστόσο η ένθεση και μετάδοση της πνευματικής ουσίας είναι έργο του Δημιουργού. Οι ψυχές των ανθρώπων κτίζονται από το Θεό « κατά τινες δημιουργικώς και αμέσως, κατά τινες δε εμμέσως και προνοητικώς, ήτοι δια του πρώτου εκείνου εμφυσήματος... όπερ άπαξ εμπνευσθέν τον Αδάμ, ενεργεί εις την εξ αυτούς πάντας...νόμον εν φύσει γενόμενον »²⁹. Οι απόψεις για την εξέλιξη του εμβρύου στην κοιλιά της μητέρας του σε γενικές γραμμές ακολουθούν τις αριστοτελικές τελεολογικές απόψεις : « σύμφωνα με κάποια φυσική σειρά φανερώνεται η δύναμη, η οποία βρίσκεται μέσα στο σπέρμα, χωρίς να εισχωρεί εκ των υστέρων άλλη φύση...και το ανθρώπινο (ανδρικό) σπέρμα έχει σπαρμένη μέσα του, μαζί με την πρώτη αιτία της σύστασης, τη δύναμη της φύσης ». Η ζωτική δύναμη είναι

τριών ειδών: η θρεπτική, η αισθητική και η λογική που διαποτίζει όλη τη ζωτική δύναμη, και διαθέτει μόνο ο άνθρωπος. Η ψυχή και το σώμα δημιουργούνται ταυτόχρονα ³⁰.

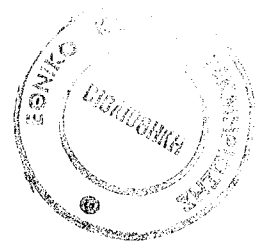
Ωστόσο υπήρξαν στα πλαίσια του Χριστιανισμού και άλλες απόψεις και αντιλήψεις που βρίσκονται σε συνάφεια με άλλες φιλοσοφικές και μεταφυσικές παραδόσεις και οι οποίες έχουν σαφώς παίξει ρόλο στη διαμόρφωση της «επιδημιολογίας των αναπαραστάσεων» και στον ελλαδικό χώρο.

Η Βίβλος δεν αναφέρεται στην ενδομήτριο ζωή του εμβρύου και οι Πατέρες της εκκλησίας προκειμένου να θεμελιώσουν την απαγόρευση της άμβλωσης στρέφονται στην Ιπποκρατική παράδοση που είναι και η μόνη που θεωρεί ότι το έμβρυο έχει ζωή («ζών»). Ωστόσο η πλέον διαδεδομένη άποψη στον ελληνορωμαϊκό χώρο ήταν ότι «ζωή» αποκτά το έμβρυο σε κάποιο από τα στάδια ανάπτυξής του. Ο ίδιος ο Αριστοτέλης θεωρούσε ότι η άμβλωση μπορούσε να γίνει προτού «αίσθησιν εγγενέσθαι» και «ζωήν εμποιείσθαι...το γαρ όσιον και το μη διωρισμένον τη αισθήσει και τω ζών έσται» ³¹.

Η μετάφραση των εβδομήκοντα εξάλλου παραφράζει το απόσπασμα 21:22 της Εξόδου διακρίνοντας το *μη εξεικονισμένο* από το *εξεικονισμένο* έμβρυο επηρεασμένο σαφώς από την ελληνική εμβρυολογία, την Αριστοτελική φιλοσοφία, αλλά και τη γενικότερη νομική αντίληψη του ελληνορωμαϊκού κόσμου, που θεωρεί το έμβρυο ως εξάρτημα του μητρικού σώματος («μέρος της γαστρός») ³². Αναπόφευκτα, οι αντιλήψεις για τα εξελικτικά στάδια του εμβρύου έρχονται και επανέρχονται χωρίς ποτέ απ' ό,τι φαίνεται να εξαλειφθούν. Είναι γεγονός ότι η γέννηση συνδέεται κατά τρόπο συστηματικό με το θάνατο κι ότι η «θεωρία» για την τύχη του σώματος και της ψυχής μετά θάνατον είναι σαφώς πιο επεξεργασμένη και εμφανίζεται, τουλάχιστον στον ελληνικό γεωγραφικό χώρο, με σχετική συνέπεια και συνοχή, τόσο στις λαϊκές αντιλήψεις, όσο και στις λόγιες και εκκλησιαστικές επεξεργασίες. Δεν είναι περίεργο λοιπόν ότι η συζήτηση σχετικά με τους λόγους για τους οποίους τελούνται μνημόσυνα την τρίτη, ένατη και τεσσαρακοστή ημέρα, συνδέεται συχνά αφενός με την αποσύνθεση του σώματος και τις περιπέτειες της ψυχής μετά θάνατον

και αφετέρου με τη σύλληψη και το σχηματισμό του εμβρύου. Επειδή θα έχουμε την ευκαιρία να κάνουμε κι άλλους συσχετισμούς μεταξύ γέννησης / θανάτου, σκόπιμο θα ήταν να αναφερθούμε διεξοδικότερα σε ένα από τα κείμενα που εκθέτουν αναλυτικά αυτές τις αντιλήψεις. Πρόκειται για ένα απόσπασμα (σε πολλές εκδοχές) από το κείμενο *Περί Μηνών* του Ιωάννου του Λυδού, το οποίο συνδέει την Ιπποκρατική εμβρυολογία, την Αριστοτελική φυσική ιστορία και τις χριστιανικές δογματικές και λειτουργικές αντιλήψεις περί θανάτου³³. Ο Ιωάννης ο Λυδός χρησιμοποιώντας ένα τριαδικό σχήμα (*σύστασις, επίδοσις, ανάλυσις*), που παραπέμπει το σημερινό αναγνώστη αυτόματα στο τριμερές σχήμα των τελετουργιών διάβασης του Van Gennep (*αποχωρισμός, μεθοριακότητα, ενσωμάτωση*), συσχετίζει μέσω των αριθμών 3, 9 και 40 τη σύλληψη, την εμβρυογένεση, τις πρώτες ημέρες μετά τον τοκετό, το σώμα μετά θάνατον, την ψυχή μετά το θάνατο και τις επιμνημόσυνες τελετές. Ο συνοπτικός πίνακας που ακολουθεί (και ο οποίος στηρίζεται στον Dargon, 1981) αποδίδει με σαφήνεια το περιεχόμενο του κειμένου:

	3η ημέρα/ μήνας <i>Σύστασις</i>	9η ημέρα/ μήνας <i>Επίδοσις</i>	40η ημέρα <i>Ανάλυσις</i>
<i>Σύλληψη</i>	Το σπέρμα αλλοιώνεται σε αίμα και διαγράφεται η καρδιά. Το αίμα της μητέρας αναμειγνύεται με το σπέρμα	Δημιουργία σάρκας και μυελού	Τελείωση της μορφής
<i>Εγκυμοσύνη και Γέννηση</i> <i>Μετά τη Γέννηση</i>	Το έμβρυο κινείται στη μητρική κοιλιά Αποσπαράγνωση του βρέφους	Το έμβρυο είναι έτοιμο να βγει Το βρέφος δυναμώνει και υπομένει να το αγγίζουν	Το βρέφος χαμογελά και αναγνωρίζει τη μητέρα του ³⁴ Δεκτό για βάπτισμα
<i>Το Σώμα μετά το Θάνατο</i>	Το σώμα αλλοιώνεται και τα σπλάγχνα διαλύονται (<i>ρήξις</i>)	Αποσύνθεση του σώματος εκτός της καρδιάς (<i>φθορά</i>)	Διάλυση της καρδιάς Οι αρθρώσεις διαλύονται (<i>διαφθορά</i>)
<i>Η Ψυχή μετά το Θάνατο</i>	Η ψυχή οδηγείται από τους αγγέλους μακριά από το σώμα	Έλεγχος της ψυχής στον ουρανό από τα τελώνια	Η ψυχή παρουσιάζεται ενώπιον του Θεού και ορίζεται ο τόπος αναιμόνης της μέχρι τη Δευτέρα Παρουσία
<i>Επιμνημόσυνες Τελετές</i>	Τριήμερα	Ενήμερα	Σαραντάμερα



Το κείμενο αυτό αποκαλύπτει μια λογική που διαμορφώνεται σταδιακά με αφετηρία διάφορες προηγούμενες αντιλήψεις που συνδυάζονται στα πλαίσια της νέας θρησκείας. Η συμβολική λ.χ. των αριθμών 3, 9, 40 στις επιμνημόσυνες τελετές υιοθετείται από την εκκλησία σε βάρος άλλων παραλλαγών (3, 7, 30 και ιδιαίτερα 3, 7, 40) εκλογικεύοντας την επιλογή με διάφορες βιβλικές αναφορές (Ανάσταση, πένθος Ιώβ και Μωϋσή, Ανάληψη)³⁵. Πίσω όμως απ' αυτούς τους αριθμούς κρύβονται ποικίλες αντιλήψεις του ελληνορωμαϊκού και μεσανατολικού κόσμου σχετικά με τη γέννηση και το θάνατο του ανθρώπου. Χαρακτηριστική από αυτή την άποψη είναι η εξήγηση που δίνει η Νεαρά ΙΖ' του Λέοντος Σοφού σχετικά με το χρόνο βάπτισης του βρέφους : « Ακόλουθον γαρ, ὥσπερ ἐν ὅλαις ἡμέραις τεσσαράκοντα το πλήρες ἀπολαμβάνει τῆς μορφώσεως ἐν τῷ τῆς φύσεως καὶ μητρικῷ οἴκῳ, οὕτως ἐν ἰσῷ ἀριθμῷ ἡμερῶν εἰς τὸν οἶκον τῆς θείας δόξης καὶ αἰδίου πάντων πατρὸς τα τεκτόμενα προσιέναι »³⁶.

Θα ήταν σκόπιμο στο σημείο αυτό να επισημάνουμε μερικές ακόμη από τις αντιστοιχίες που υπάρχουν ανάμεσα στις λόγιες αυτές παραδόσεις και τις λαϊκές αντιλήψεις που επικρατούν και κατά τον 19ο αι. στον Ελλαδικό χώρο. Οι πρωτόπλαστοι προτού δοκιμάσουν τον καρπό (σύκα) του δένδρου της γνώσης « δεν ήξεραν να κάμουν παιδιά». Αφού το έφαγαν έπεσε το τρίχωμα που κάλυπτε το σώμα τους. Βλέποντας ότι είναι γυμνοί ένοιωσαν ντροπή ο ένας από τον άλλο, «έσφιξαν τα μπούτια τς και τα χέρια τάβαλαν 'ς το κεφάλι...και τς αμασκάλες τς έσφιξαν. Κει που έσφιξαν κε απόμνε μαλλί, τ' άλλο τνάχκε (τινάχτηκε)». Ο Θεός τους έδιωξε από τον Παράδεισο αφού καταράστηκε τον Αδάμ « να δουλεύης, να πολεμάς μέρα νύχτα, με το γάδρο να ταΐζης τα παιδιά σ' » και την Εύα « να γεννάς τα παιδιά σ' με το ζόρι και μέρα νύχτα δυο τρία χρόνια πο τ'αστήθι σ' και να δουλεύης με το γάδρο σ' και η δουλειά που θα κάμς την ημέρα θά ναι καταραμέν'...». Έκτοτε ο άντρας όλο τη γή κοιτάζει («είναι πο τη γης φκιασμένος») και η γυναίκα που «είναι πο τ' αντρού, δεν

είναι πο χώμα» κοιτάζει τον άντρα της, ενώ «η δουλειά της δεν πιάνει τόπο». Η γενικότερη αντίληψη είναι ότι «οι γυναίκες είναι Εύαις», «οι γυναίκες δεν έχουν πίστη», είναι μια συνεχής απειλή καθώς «η γυνή ηπάτησε το δαίμονα», «αγέρας και γυναίκα δεν κλειδώνονται», «έχει πολλά μαλλιά και λίγη γνώση» και «των γυναικών η φύση, ο χορός και το γαμήσι». «Το μεγαλύτερο θερίο είναι η γυναίκα» που ότι «σέρνει η τρίχα [της] αμάξι δεν το σέρνει»³⁷.

Το σπέρμα θεωρείται ότι πηγάζει από το νωτιαίο μυελό και οδηγεί στη σύλληψη, άποψη που βρίσκουμε και στην ιπποκρατική παράδοση. Οι σεξουαλικές σχέσεις αναστατώνουν τις δουλειές του άνδρα, απαγορεύονται στις γιορτές, ενώ η γενετήσια κατάχρηση θεωρείται ότι δημιουργεί προβλήματα στο νωτιαίο μυελό³⁸. Χαρακτηριστικές από αυτή την άποψη είναι και οι αντιλήψεις που αναφέρονται στον αυνανισμό, στην καταστροφή του «πλέον πολύτιμου υγρού του σώματος» (το σπέρμα), του οποίου «ένα δράμι...αξίζει δια σαράντα δράμια αίμα και η δύναμις εκείνου είναι ισόμετρος με τη δύναμη των σαράντα δραμίων αίματος». Οι σωματικές επιπτώσεις του αυνανισμού («κατά τας γνώμας των φυσικών και των ιατρών») είναι μεταξύ των άλλων η σταδιακή εξασθένηση του οργανισμού, της όρασης και της ευφυΐας, η απώλεια όλης της «ανδρείας του σώματος και της ψυχής [καθώς] γίνονται άνανδροι ωςάν γυναίκες», η «καθ' ύπνους ρεύσις...δια το πολύ άνοιγμα των σπερματικών πόρων» και γενικά το πρόωρο γήρας³⁹.

Η καρδιά αποτελεί την έδρα των συναισθημάτων και της ζωής και περιέχει το αίμα. Το αίμα εμφανίζεται ως ένα ζωντανό στοιχείο που «βράζει», «χονχλίζει» (κοχλάζει), «ανάβει», «κόβεται», «τραυάει» (τη συγγένεια), «εκδικείται», «νερό δε γίνεται», είναι θερμό ή ψυχρό, διασταυρώνεται και αναμειγνύεται με άλλο αίμα για να δημιουργήσει νέα ζωή. Το αίμα θεωρείται ότι μεταδίδεται σταθερά από τους γονείς στα παιδιά τους και αποτελεί κτήμα τους⁴⁰. Το αίμα της περιόδου έχει ιδιαίτερη δύναμη και χρησιμοποιείται στην ερωτική μαγεία. Την πρώτη ιδιαίτερα περίοδο της νεαρής κοπέλλας, που θεωρείται δραστικότερη, τη φυλάει η μητέρα της ως μαγιόποτο μέχρι να φθάσει η κόρη σε ηλικία γάμου. Τότε την δίνει στο γαμπρό

που «βάνουν στο μάτι», ο οποίος « κουζουλαίνεται για όνομή τση». Οι άνδρες αντίθετα χρησιμοποιούν «αντρίκια στάλα» (σπέρμα) που μαραίνουν στον ήλιο για να μαγιοποιήσουν την αγαπημένη τους ⁴¹. Όταν η γυναίκα «είναι 'ς τα αίματά της», είναι «άτσαλη», θεωρείται «μαγαρισμένη». Το ζυμωμένο εκείνη τη μέρα πρόσφορο δεν προσφέρεται στην εκκλησία ειδικά θα επέλθει μεγάλο κακό («μαγαρισμένη λειτουργία»). Η εμμηνορροούσα δεν πάει στην εκκλησία, δεν κοινωνεί, δεν αγγίζει το κρασί και την άρμη μη χαλάσουν, δεν πλησιάζει το αμπέλι, ή το μελίτσι και τα γεννήματα, δεν αρμέγει γάλα ⁴². Το αίμα της περιόδου αποτελεί σαφώς γονιμικό (άρα θετικό) στοιχείο όπως φαίνεται και από τη χρήση του στην ερωτική μαγεία. Η καθυστέρηση της εμμηνορροΐας «τα πιασμένα έμμηνα», και η «άσπρη περίοδος» (λευκόρροια) δημιουργούσαν ιδιαίτερη ένταση. Μερικοί τρόποι αντιμετώπισής τους ήταν η φλεβοτομία των ποδιών κοντά στη νέα σελήνη, τα θερμά λουτρά, τα επιθέματα με απήγανο, η κατάποση σκουριάς, κόκκινου πιπεριού, ή κόκκινου κρασιού με ρίζα κερασιάς. Η εμμηνορροΐα αποτελεί λοιπόν μια από τις προϋποθέσεις της τεκνοποίησης. Το αίμα αυτό που εμφανίζεται σε τακτά διαστήματα και έξω από κάθε έλεγχο του γυναικείου σώματος σημαίνει ακριβώς και το αντίθετο της τεκνοποίησης, σημαίνει τη μη σύλληψη, τη μη δημιουργία νέας ζωής, σημαίνει δηλαδή σεξουαλικότητα δίχως μητρότητα. Έτσι πολλά από τα βότανα που θεωρούνται εμμηναγωγά χρησιμοποιούνται και ως εκτρωτικά ή και αφροδισιακά, : απήγανος, πετροσέλινο (μαΐντανός) , σέλινο, μάλαθρο, δάφνη, πολυτρίχι, μαντζουράνα και το ονομαζόμενο χαρακτηριστικά *φονιάς*, ή *φονικόχορτο*, «επειδής κινάει το αίμα » ⁴³. Με το αίμα λοιπόν της αιμορροΐας σχετίζεται ή απ' αυτό τρέφεται το έμβρυο. Η ιατροφιλοσοφική άποψη της εποχής δεν φαίνεται να διαφέρει: «Όταν ο Ανδρικός Γόνος έμβρη δια της κάτω οπής...εις την Μήτραν της γυναικός...και υπάγη δια της οπής...των Σαλπίγγων αυτής...εις την Ωοθήκην...τότε τα ωά ταύτα...βρεχόμενα και θερμαινόμενα, ξεκολλούσιν από εν, ή δύο ομού... και εμβαίνουν δια των Σαλπιγγών αυτών...εις την Μήτραν... όπου εμπεγνόμενα, ροφούσι και πιπιλίζουν το εκεί αίμα των γυναικείων καταμηνίων. Τα ωά ταύτα, τρεφόμενα εκεί, ζωογονούσι και αυξάνουσι το έμβρυον εις την Μήτραν των γυναικών»⁴⁴.Επικρατεί

επίσης και η πεποίθηση ότι η γυναίκα που έχει δυνατούς πόνους κατά την περίοδό της δεν τεκνοποιεί ⁴⁵. Οι πόνοι δηλαδή ανήκουν στον τοκετό κι όχι στην εμμηνορρυσία, οπότε και η αντιστροφή τους οδηγεί και στην ατεκνία.

Το αίμα της εμμηνορρυσίας επομένως καθίσταται επικίνδυνο, μιαρό όχι κατά μια απόλυτη έννοια, αλλά σε συνάρτηση με διαδικασίες και ουσίες που έχουν αντίθετη σημασία, αντίθετη φορά κοσμολογική και ως εκ τούτου δεν πρέπει να έρχεται σε επαφή και συνάφεια μαζί τους ή τουλάχιστον ανεξέλεγκτα, αλλά κάτω από ορισμένες τελετουργικές προϋποθέσεις. Έτσι οι διαδικασίες αύξησης, γένεσης, δημιουργίας, ζύμωσης, μετασχηματισμού δεν πρέπει να έρχονται σε επαφή με το αίμα των εμμήνων. Ούτε πάλι το πρόσφορο (βλ. παρακάτω) και το « αίμα» του Χριστού (κοινωνία) νοείται να έρθουν σε επαφή με την εμμηνορροούσα δίχως επιπτώσεις, καθώς μόνον ο Θεός είναι σε θέση « τα αλλότρια...ενώσαι και τα άμικτα μίξαι »⁴⁶. Αντίθετα μπορούν να μπαίνουν στο ιερό οι γυναίκες μετά την εμμηνόπαυση. Γενικά ο ιερός χώρος στεγανοποιείται από κάθε βιολογική φυσική ουσία του σώματος⁴⁷.

Σκόπιμο θα ήταν να αναφερθούμε εν συντομία και στους συμβολικούς αριθμούς 3, 9 και 40, σε ότι αφορά στο θάνατο, καθώς αυτοί εμφανίζονται, όπως είδαμε αλλά κυρίως όπως θα δούμε και στην όλη διαδικασία της φυσικής, πνευματικής και κοινωνικής γένεσης και δημιουργίας του ανθρώπου. Οι λαϊκές αντιλήψεις για το θάνατο, για την « έξοδο » του ανθρώπου από τη ζωή, οικοδομούνται γύρω από τους τρεις αυτούς συμβολικούς χρονικούς σταθμούς, την τρίτη, την ένατη και την τεσσαρακοστή ημέρα. Μετά το θάνατο το ανθρώπινο σώμα ακολουθεί ένα τριμερή κύκλο φθοράς :

« Στις τρεις πήρα κι αράχνιασα, εις τες εννιά μυρίζω
κι απ' τες σαράντα κι ύστερα αρμούς αρμούς χωρίζω »
« Στα τρίμερα τρίζει
στα νιάμερα χωρίζει
και στα διπλοσαράντα μουδ' ήτο μουδ' εφάνη »
« Μένα με λένε μαύρη γη και πέτρα σκοτισμένη·
σαράντα μέρες τον βαστώ, σαράντα μερονύχτια

*κι απέ βγαίνουν τα νύχια του και πέφτουν τα μαλλιά του
και λύνει το κορμάκι του απ' την κορφή στον πάτο ».
« Σα θέλεις ναρ' τεις να με δεις έλα στα τρίμερά μου
όπου μαθεί η νιότη μου και πέφτουν τα μαλλιά μου
Στα τρίμερα μαραίνουμαι, στα νιάμερα χαλιούμαι
και στις σαράντα και 'που 'κεί 'ρκίζω να ξεκοιλιούμαι » ⁴⁸*

Γενικά η διάλυση του σώματος αρχίζει μετά τις σαράντα μέρες· μέχρι τότε, κατά μια δοξασία « πρήσκεται η κοιλιά » και στις σαράντα μέρες ένα φίδι σπάει την κοιλιά « και από τότε αρχινάει να λιώνει » ⁴⁹.

Η ψυχή του νεκρού από την άλλη πλευρά περιπλανιέται για τρεις μέρες στη γη, συνήθως στην κατοικία της αναζητώντας το σώμα της. Έτσι για τρεις συνεχείς νύχτες αφήνουν στο δωμάτιο του νεκρού νερό πιστεύοντας ότι η διψασμένη ψυχή θα έρθει να πιει νερό, καθώς και ένα αναμμένο καντήλι ή λαμπάδα. Στο διάστημα αυτό σε πολλές περιοχές δεν σκουπίζουν το σπίτι. Το πρώτο μνημόσυνο τελείται την τρίτη μέρα (τα τρίμερα) στον τάφο του νεκρού όπου και πάλι ρίχνουν νερό (ή σπανιότερα κρασί) για να «δροσιστεί» η ψυχή. Στο τρίτο τρίήμερο τελείται το δεύτερο μνημόσυνο (τα εννιάμερα) όπου επαναλαμβάνεται μεταξύ των άλλων και η προσφορά νερού.⁵⁰ Αυτό όμως που προέχει, είναι η λαϊκή δοξασία ότι επί σαράντα μέρες ο άγγελος περιφέρει την ψυχή του νεκρού στα μέρη όπου έζησε αναφέροντας τις καλές και τις κακές πράξεις. Μετά την πάροδο των σαράντα ημερών η ψυχή κρίνεται από το Θεό ή από τα τελώνια, δαιμόνια που βρίσκονται μεταξύ ουρανού και γης και ανακρίνουν τις ψυχές. Στη διάρκεια αυτή αφήνουν στο μνήμα ένα αναμμένο καντήλι και συχνά ένα λαγήνι με νερό να πίνει η ψυχή, ενώ σε ορισμένες περιοχές δεν κλείνουν τα παράθυρα για να μήν « κλειστεί η ψυχή απ' έξω». Μετά την παρέλευση των σαράντα ημερών τελείται το τρίτο μνημόσυνο (τα σαράντα), η ψυχή απομακρύνεται. Τα επόμενα μνημόσυνα τελούνται στα τρίμηνα, εξάμηνα, εννιάμηνα, στο χρόνο (ενίοτε στα δίχρονα) και στα τριήχρονα ⁵¹.

Ιδιαίτερα χαρακτηριστικές είναι και οι ονομασίες και εκφράσεις που αποδίδονται στους άτεκνους ή μάλλον στις άτεκνες και στείρες γυναίκες. Το πλούσιο πράγματι λεξιλόγιο της ατεκνίας περιλαμβάνει χαρακτηρισμούς που θα μπορούσαμε να κατατάξουμε σε τρεις βασικές κατηγορίες: α) σε χαρακτηρισμούς που αποδίδονται και σε οικόσιτα ζώα, β) σε χαρακτηρισμούς που αποδίδονται και σε φυτά και γ) σε ηθικούς χαρακτηρισμούς: 52

<u>χαρακτηρισμοί</u> <u>ζώων</u>	<u>χαρακτηρισμοί</u> <u>φυτών</u>	<u>ηθικοί</u> <u>χαρακτηρισμοί</u>
στέρφα/στέρπα	άφορος/η	καταραμένη
στείρα	άγονος/η	αλ'τούργητη
στεροΐγδου	ακαρπίτης	χαρμονψώμα
μουλάρα	άκαρπο δενδρί	άχρηστη
μαρμάρα	άκαρπο ξύλο	άχρηστο κορμί
άβια/άβγια	γκουτζούπι	ανίκανη
ακληρόσκυλλα	αβλαστάρωτος/η	μονόψυχη
σπουρίτρα	ακλάρωτος/η	χρουσουζα
		φουρνελλιά
		ξερριζάρα
		άκληρος/η
		ακληρίτης/ίτα
		απαίδευτη
		κισύρα

Έτσι η γονιμότητα αφορά όλη τη ζωντανή φύση και η έλλειψή της συνεπάγεται κάποια ηθική μειονεξία ή προκύπτει από κάποια μορφή αμαρτήματος.

Οι εκφράσεις που απευθύνονται στα άτεκνα ζευγάρια είναι ιδιαίτερα δηκτικές και αποκαλυπτικές. Οι άτεκνοι, θεωρούνται γενικά άνθρωποι κακοί, πλεονέκτες, φιλάργυροι κι' αμαρτωλοί που τελούν υπό την δυσμένεια και την οργή του Θεού. Συνηθέ-στατες είναι οι εκφράσεις « άτεκνος, άθεος », « άκληρος, άθεος», « ακληρίτης

αθεΐτης ». Στο ίδιο νόημα παραπέμπουν και οι εκφράσεις « δεν σ' αγαπά ο Θεός και δε σ' έδωκε παιδιά », « άκληρος, θεομπαίχτης », « άκληρο θωρείς, πέψε τότε στο διάβολο», « οι διαβόλ' θα σας κληρώσουν (κληρονομήσουν)».⁵³ Η θεϊκή αυτή απόρριψη αντανakλάται και στο γεγονός ότι σε πολλές κοινότητες οι ιερείς δεν δεχόντουσαν πρόσφορο για τη λειτουργία από άτεκνη⁵⁴ (πρβλ. παραπάνω το επίθετο *αλ'τούργητη*). Εξαίρεση γινόταν ενίοτε κατά την ονομαστική εορτή των ατέκνων όπου και πάλι το *ύψωμα* (το πάνω μέρος του πρόσφορου που χρησιμοποιείται και κατά τη θεία μετάληψη) το πήγαιναν οι ίδιοι οι ιερείς στην κατοικία του άτεκνου ζεύγους .⁵⁵

Στη Σκιάθο επικρατούσε το έθιμο να μη μεταλαμβάνουν οι σύζυγοι προτού τεκνοποιήσουν⁵⁶. Το πρόσφορο αρνείται από την άτεκνη ο παπάς διότι « ομοιάζει με τον Χριστό, που τον πήγε η Παναγιά στην εκκλησία » ή όπως το διατυπώνει η ίδια η εκκλησία, το αντίδωρο είναι αγιασμένος άρτος διότι προσφέρθηκε στο Θεό και μάλιστα « *δια τι τύπον επέχει κοιλίας της Θεοτόκου* ⁵⁷». Η άρνηση ισχύει και για την περίπτωση της πόρνης και της παλλακής, πρόσωπα δηλ. τα οποία «εις ηδονήν έλκονται» και επιδίδονται « εις τον της σαρκός έρωτα » άρα απομακρύνονται από τη γονιμότητα και δυνάμει μητρική πλευρά της γυναικείας φύσης⁵⁸. Η άρνηση αυτή εξάλλου έχει το αντίστοιχό της και στο χώρο του κοσμικού : η άτεκνη δεν σπέρνει για «να μή βγει στείρο και το *σιτάρι*» και από την άτεκνη δεν παίρνουν *προζύμι*. Το προζύμι άλλωστε που χρησιμοποιείται ως βάση για κάθε ζύμωση συχνά ονομάζεται *μάννα* ⁵⁹. Θα πρέπει εδώ να υπενθυμίσουμε ότι «την προσφορά Άρτου, να την κατασκευάζουν μόνον από σιτάρι, και όχι από κανένα άλλο γέννημα....επειδή ο Κύριος με το σιτάρι επαρομοίασε το πανάγιον Σώμα του ». Γενικά το ψωμί και όλος ο κύκλος της παρασκευής του συνδέεται συμβολικά, όπως επανηλειμμένα θα διαπιστώσουμε, με τη γονιμότητα και την τεκνοποιία. Ο κλήρος επομένως παρά τις λόγιες και θεολογικές απόψεις (πχ. του Ιωάννου του Χρυσοστόμου «το τεκείν άνωθεν έχει την αρχήν» ⁶⁰) συντάσσεται με τη γενικότερη λαϊκή αντίληψη ότι οι άτεκνοι τιμωρούνται από το θεό για κάποια αμαρτία τους.

Μια άλλη τελετουργική πράξη από την περιοχή της Γορτυνίας κινητοποιεί και πάλι τη μεταφορά της παρασκευής του ψωμιού συνδυάζοντας την μετωνυμία τόσο με το νερό όσο και με το ιερό. Όταν κατασκευάζεται ένας νέος νερόμυλος «καθίζουν οι γυναίκες στη μυλόπετρα τη στείρα και την αφήνουν να περιστρέφεται μέχρι να αλεσθή μικρά ποσότητα σίτου. Το αλεύρι αυτό το ζυμώνει προσφορά και το στέλνει στον ιερέα να λειτουργήσει επ'ονόματί της». Εδώ ο όλος μετασχηματισμός του σπόρου (φύση) σε αλεύρι, σε ζύμη με το πλάσιμο και σε ψωμί που «φουσκώνει» στο φούρνο (πολιτισμός) επαναλαμβάνει την πράξη της τεκνοποιίας, η οποία στη συνέχεια ιεραουργείται. Ανάλογο είναι το έθιμο να τρώει η άτεκνη ψωμί από νέο φούρνο: με μια αντιστροφή, το γονιμικό προϊόν του φούρνου εισάγεται από το στόμα της άτεκνης για να βγει από τη μήτρα.⁶¹

Οι άτεκνοι εμφανίζονται σκληρόκαρδοι, φιλάργυροι, (σπάγγοι, κακότροποι, στριμμένοι, εριστικοί, (γκρίτζιαλοι), «δεν χωνεύουν τα παιδιά» και εκ τούτου πρέπει να αποφεύγονται. Οι εκφράσεις «στ' άκαρπου δεντρού δροσιά μην κάτσης, κι απ' ατέκνου πόρτα μην πihς», «από τ' ατέκνου την αυλή αν μπορήs μηδέ νερό μην πιήs»⁶² αφενός υποδηλώνουν ότι η όποια επαφή μπορεί να είναι και επιβλαβής κι αφετέρου τονίζουν το ασυμβίβαστο του υγρού με το ξηρό, καθώς οι στείροι είναι από την πλευρά του ξηρού [στε(ι)ρεύω] όπως και οι νεκροί που συνεχώς διψούν. Το άτεκνο ζευγάρι δεν προσκαλείται ούτε παρίσταται σε γάμο και η στείρα δεν συμμετέχει στις προετοιμασίες του, ούτε αρχίζει οποιαδήποτε δουλειά «μην πάν ανάποδα».⁶³

Μολονότι όμως η ακληρία εμφανίζεται ως μια οντολογική έλλειψη που προξενεί δυστυχία και ένταση στους ίδιους τους άτεκνους και στον κοινωνικό τους περίγυρο, προκαλώντας ακόμη και τη φυσική και θεία τάξη, η ευθύνη, όπως συμβαίνει άλλωστε στους περισσότερους, αν όχι όλους τους πολιτισμούς⁶⁴, επιρρίπτεται κυρίως στη γυναίκα. Η ευρύτερη κοινότητα αντιμετωπίζει τη στείρα γυναίκα αρνητικά πιστεύοντας ότι προκαλεί με μόνη την παρουσία της ή εξ επαφής συμφορές στους συνανθρώπους της. Η στείρα είναι σαφώς πρόσωπο που ανήκει σε «ανώμαλη» ταξι-

νομική κατηγορία σε σχέση με τη « φυσική τάξη των πραγμάτων » συγγενεύοντας σημασιολογικά με τις μαγγανεύτρες, τις γιάτρισσες και(όπως θα δούμε) τις μαμμές⁶⁵. Όποια γυναίκα « δε ματώσει τη γης...είναι αμαρτωλή »⁶⁶ και τη « στέρφα τη μισεί ο άνδρας της »⁶⁷.

Χαρακτηριστικό απ' αυτή την άποψη είναι ότι σ' ένα πολιτισμό που βρίθει πράγματι από τρόπους και μέσα μαντικής τέχνης για κάθε σχεδόν περίπτωση και περίσταση⁶⁸, απουσιάζουν οι μαντικές πρακτικές που θα διαπίστωναν ποιος τυχόν από τους συζύγους είναι στείρος. Η μόνη τέτοιου είδους πρακτική, απ' όσο γνωρίζουμε, αφορά σε μια ουροσκοπική κατά κάποιο τρόπο μέθοδο, ιδιαίτερα διαδεδομένη στο μεσογειακό, μεσανατολικό και ευρωπαϊκό χώρο: Αφού φύτευαν σε δύο πιάτα κριθάρι ή φακές ο καθένας από το ζευγάρι ουρούσε σε ένα απ' αυτά, «εκείνου όπου δεν φυτρώνει το κριθάρι ή οι φακές εκείνος δεν κάνει παιδιά»⁶⁹. Το βασικό αξίωμα είναι ότι τα ούρα του/της στείρου/ας καίνε και αποξηραίνουν τη γονιμική ικανότητα του φυτού, κατά συνέπεια της φύσης. Όταν λοιπόν υπαίτιος εμφανιζόταν ο άνδρας τότε το θέμα έληγε εκεί, αν όμως ευθυνόταν η γυναίκα τότε όφειλε να λάβει τα μέτρα της προκειμένου να θεραπευθεί.

Ενίοτε ωστόσο η ατεκνία συνδυαζόταν με το γεγονός ότι ο άνδρας ήταν σπανός. Ο σπανός πράγματι θεωρείται στείρος, κατά κάποιο τρόπο εκθηλυσμένος, κι αντιμετωπίζεται ως ανώμαλη κατηγορία και κατά συνέπεια ως επικίνδυνος και κακής ψυχής άνθρωπος, όπως άλλωστε και η συμμετρικά ανάλογη περίπτωση της τριχωτής γυναίκας : « Από σπανόν άνδρα και μαλλιαρή γυναίκα μακριά τα ρούχα σου »⁷⁰. Πέρα όμως από τη σπάνια αυτή περίπτωση, ο άνδρας συνήθως δεν εμφανίζεται ως στείρος, αλλά ως « δεμένος », με μαγικά μέσα εμποδισμένος, ανίκανος. Ο κίνδυνος του *αμποδέματος* καραδοκεί την ώρα της στέψης και πραγματοποιείται τη στιγμή που ο ιερέας απαγγέλλει « και έσονται οι δύο εις σάρκαν μίαν » ή « στέφεται ο δούλος του Θεού...την δούλην του Θεού...». Η κατάδεση γίνεται από εχθρικό πρόσωπο, το οποίο την κατάλληλη στιγμή δένει ένα, τρεις, ή εννιά κόμπους σε ένα μαντήλι, μεταξωτό νήμα ή τρίχα ή κλείνει μια κλειδωνιά λέγοντας « δένω το γαμβρό »⁷¹. Η κατάδεση μπορεί ωστόσο να πραγματοποιηθεί με διάφορους τρόπους και εξ

αποστάσεως, όπως όταν λ.χ. ο καταδένων δένει με σπάγγο ένα κλωνάρι σπάρτου λέγοντας και πάλι « δένω και κομποδένω το γαμπρό ». ⁷² Οι κατάδεσμοι μπορεί να έχουν και στόχο το ίδιο το ζευγάρι ή μόνο τη νύφη. Στην περίπτωση αυτή το δέσιμο «κλειδώνει» τη γυναίκα η οποία δεν μπορεί πλέον να δεχτεί το σπόρο του άνδρα της ⁷³. Από την πλευρά του το ζευγάρι αμύνεται λαμβάνοντας τα κατάλληλα προφυλακτικά μέτρα: Η νύφη φοράει ανάποδα τα εσώρουχά της (αντιστροφή της ανατομίας), ζώνει δίχτυ στη μέση της, φέρει ψαλιδάκι στον κόρφο της «για να κόβονται οι κακές γλώσσες και τα μάγια» κ.ά. Ενίοτε την άμυνα από τους καταδέσμους αναλαμβάνει η πεθερά της νύφης η οποία έκλεινε κάθε τι που κλειδώνει στο σπίτι, ανοίγοντάς τα μόνο μετά τη στέψη. Ο γαμπρός πραγματοποιεί ανάλογες πράξεις: δένει κόμπο λέγοντας « μόνος μου δένομαι, μόνος μου θα λυθώ ». ⁷⁴

Η στειρότητα και η ακληρία δεν αντιμετωπιζόντουσαν ωστόσο ως μη αντιστρέψιμη κατάσταση. Μία σειρά από τρόπους, πράξεις και τεχνικές που συνήθως φέρουν τη σφραγίδα του χρόνου δοκιμάζονται με τη σειρά προκειμένου να «λύσουν» το πρόβλημα ή τουλάχιστον να συντηρήσουν την ελπίδα, που κι αυτή ωστόσο χάνεται μετά την παρέλευση επτά συνήθως ετών ⁷⁵. Μετά την έλευση ενός ανήσυχου ήδη χρόνου μετά τη στέψη οι γυναίκες που δεν έχουν συλλάβει θα αποδοθούν με τη βοήθεια, αν όχι πρωτοβουλία της μητέρας, πεθεράς και άλλων στενών συγγενών τους στην αναζήτηση της χαμένης τους γονιμότητας. Τα αίτια της ατεκνίας καθώς είδαμε μπορούν να είναι εξωτερικά (όπως το «κλειδώμα», το «μάτι»), εσωτερικά (ηθικά ή φυσιολογικά) ή υπερφυσικά. Το μέσα επομένως για την άρση της ασυλληψίας, συνίστανται στην προσφυγή α) στο θείο, β) στις γονιμοποιές δυνάμεις της φύσης και γ) στις μαγικοϊατρικές πρακτικές. Σε περίπτωση πλήρους αποτυχίας προσέφευγαν σε θεσμικά υποκατάστατα.

Καθώς το «τεκείν άνωθεν έχει την αρχήν» η πρώτη κίνηση ήταν η προσφυγή στο θείο, πράγμα που δεν απέκλειε ωστόσο τη χρήση άλλων μέσων. Η άτεκνη ωστόσο δεν απευθύνεται άμεσα στο Θεό, αλλά σε μορφές που διαμεσολαβούν μεταξύ του ιερού

και του κοσμικού, όπως η Παναγία και ορισμένες μορφές αγίων. Η συνηθέστερη μορφή επικοινωνίας με το θείο ήταν οι παρακλήσεις, τα ευχέλαια, τα τρισάγια και τα διαβάσματα. Ενίοτε ανοίγουν παρεκκλήσια καλώντας τον παπά να λειτουργήσει σ' αυτά.⁷⁶ Δραστικότερη μορφή επίκλησης του θείου ήταν το *τάξιμο* του παιδιού συνηθέστερα στην Παναγία, πράγμα που ενίοτε συνοδευόταν με το ντύσιμο του παιδιού, όταν γεννιόταν, με ρούχα καλόγερου⁷⁷. Σε ορισμένες κοινότητες την ημέρα του Αγ. Ευθυμίου (20 Ιανουαρίου), προστάτη των μικρών παιδιών οι άτεκνες παρασκεύαζαν και μοίραζαν, στα παιδιά κυρίως, ειδικές πίττες και πρόσφορα που έφεραν ακριβώς το όνομα « κλήρα » ή « κληρονομιά » προκειμένου να τους *θυμηθεί* ο άγιος (Αϊ Θυμιάς) και να βοηθήσει να τεκνοποιήσουν: « Τ' Άγιο Θυμιού θυμήσου με, κλήρα για να σ' αφήσω »⁷⁸. Το προσκύνημα αποτελεί άλλο σημαντικό μέσο για την επίτευξη γονιμότητας. Το προσκύνημα γίνεται σε τοπικά μοναστήρια και ενίοτε στην Παναγιά της Τήνου, όπου παίρνει τη μορφή πραγματικής διαβατήριας τελετής, κατά την οποία η άτεκνη μετά το αντίδωρο τρώει το φυτίλι από το καντήλι της Παναγιάς για να συλλάβει⁷⁹.

Η γονιμότητα μπορεί να αναζητηθεί και στο χώρο της φύσης. Το υγρό στοιχείο στη σπερματική ή γονιμική του έκφραση αποτελεί ένα από τα μέσα που χρησιμοποιεί η « στερεμένη » κι άγονη γυναίκα για να τεκνοποιήσει. Το νερό, πολυσθενές και πολυσήμαντο σύμβολο, τόσο στις λαϊκές αναπαραστάσεις όσο και στη χριστιανική σκέψη υποβάλλει - μεταξύ των άλλων - την εικόνα μιας γονιμοποιού, ζωοποιού και δημιουργικής δύναμης. Εξάλλου οι λαϊκές και λόγιες μαιευτικές αντιλήψεις φέρουν τη γονιμότητα της γυναίκας να συνδέεται με την υγρασία της μήτρας⁸⁰. Πηγές, λουτρά, αγιάσματα και θάλασσα είναι νερά που κυλούν και ποτέ δεν είναι στάσιμα (« το ακίνητο νερό βρωμάει »). Ενίοτε το νερό συνδυάζεται μετωνυμικά με κάποιο άγιο θαυματουργό. Στο Κρούσοβο λ.χ. η άτεκνη αφού επισκεφτόταν το μοναστήρι και έκανε παρακλήσεις και αγρυπνίες, πλενόταν με αγιασμό. Το επόμενο πρωί ξεκινούσε να πάρει «το νερό της Τετάρτης» από μία δύσβατη πηγή, πράγμα που επαναλάμβανε επί τρεις Τετάρτες, ή «το νερό της Παρασκευής» επί τρεις Παρασκευές, νηστική. Ιδιαίτερη πάλι δραστικότητα αποδιδόταν στις τρεις πρώτες στάλες

του « αγιασμού » ανήμερα των Φώτων, τις οποίες έπινε το άτεκνο ζευγάρι για να τεκνοποιήσει⁸¹.

Μια διαβατήρια τελετουργική πράξη που χρησιμοποιείται σε διαφορετικές φάσεις της τεκνογονίας αλλά και σε περιπτώσεις ασθένειας ή αποτροπής κάποιου κακού είναι το *τρυποπέρασμα*. Μία από τις εκδοχές της τελετουργίας είναι το πέρασμα μέσα από μια σχισμάδα δένδρου: Η άτεκνη γυναίκα (λέγεται ότι « έχνε σφήνες ») βρίσκει στο βουνό ένα δένδρο που να είναι μονό (« να μην εχ' διπλό κλων'»), το σχίζει, το ανοίγει και περνά γυμνή ανάμεσά του και «τότε χάνουφαι οι σφήνες αυτές και η γυναίκα αποχτά τέκνα». Η «χωρική αυτή διάβαση» (Van Gennep) μέσα από τη σχισμάδα του δένδρου παραπέμπει σαφώς σε μία εκ νέου γέννηση που αναιρεί συμβολικά την ατεκνία αναπαριστώντας ταυτόχρονα το ευκαίο⁸².

Αν η επαφή με το στείρότητα προκαλεί κακό, ατυχία ή συμφορά, η επαφή με τη γονιμότητα έχει μόνο θετικές και ευμενείς επιπτώσεις και η δύναμή της μπορεί ενίοτε να άρει τη στείρότητα. Μια τέτοια ιδιαίτερα δραστική στιγμή είναι η στιγμή του τοκετού της ολοκλήρωσης δηλαδή της γονιμικής διαδικασίας. Έτσι η άτεκνη προσπαθεί « να πάρει ευχή από μια γυναίκα την ώρα που γεννά », πράγμα δύσκολο καθώς η παρουσία της συνήθως στο χώρο και τη στιγμή του τοκετού για προληπτικούς λόγους αποφεύγεται. Μια παραπλήσια πρακτική με σαφέστερο το τελεστικό της περιεχόμενο είναι να « πηδήξει [η άτεκνη] τρεις φορές πάνω από τα λεχωνιάτικα », τα ρούχα δηλαδή της λεχώνας, ή « πάνω από τα καταλόγια », ή να καθήσει « επάνω από τα καταλόγια, τα ζεστά αίματα κι του ύστρου , όταν γεννήσει άλλη γυναίκα » ⁸³.

Ο άλλος, συνήθως παράλληλος τρόπος αντιμετώπισης της ατεκνίας ήταν η προσφυγή *εις τα όξω*, στις μαϊστρες, στις «μάγισσες πόχουν περίβαλτα βότανα....και ξαίρουν ξόρκια και λυσίματα για τ' αμπόδεμα και τα μάγια », ή σε ιάτραινες, μαμμές (κομπομαμμές), που όλες τους βρίσκονται στα μεσοκοπίσματα...όταν πια οι ορμές της ζωής...αρχίζουν να σβύνουν» ⁸⁴. Οι τρόποι και τα μέσα ήταν ποικίλα: Όταν

αργούσε να συλλάβει η γυναίκα, η μαμμή « μάζωνε την καρδιά » της άτεκνης, προσπαθούσε δηλαδή με μαλάξεις να σπρώξει τη σάρκα γύρω από το στομάχι της ενόσω η ίδια κρατούσε τα πόδια της ψηλά. Η προσπάθεια επομένως σκόπευε στο να «ανοίξει» τη μήτρα και να φουσκώσει την κοιλιά της άτεκνης γυναίκας. Στη συνέχεια αφού έβαζε πάνω στον ομφαλό της ένα κομμάτι ψωμί, πάνω στο οποίο στήριζε ένα αναμμένο δαδί, τα σκέπαζε με μία γκαβανούλα, (πήλινο σμαλτωμένο εσωτερικά δοχείο βουτύρου ή τυριού). Η γκαβανούλα ενεργούσε ως βεντούζα καθώς αραίωνε ο αέρας από το δαδί και η άτεκνη έμενε σ' αυτή τη στάση επί δύο ολόκληρες ώρες. Μετά η μαία της άλειφε την κοιλιά με λάδι και την έζωνε με μάλλινο ζωνάρι ⁸⁵.

Τα περισσότερα όμως συλληπτικά μέσα ήταν φάρμακα και μαντζούνια, που παρασκεύαζαν οι μαμμές και οι ιατράινες. Ένα από τα απλούστερα πιο διαδεδομένα και παλαιότερα ήταν το κρεμμύδι, το οποίο φυτεύεται με τη γέμιση του φεγγαριού και το βγάζουν από τη γη με τη λήγωσή του. Το κρεμμύδι με τους εξωτερικούς χιτώνες και τους όμοιους εσωτερικούς - εικόνα που παραπέμπει στην εγκυμοσύνη - ψήνεται και η « καρδιά » τοποθετείται στη μήτρα. Αλλού πάλι το ψημμένο κρεμμύδι ανακατεύεται με « αλειφοκέρι » (στεάτινο κερί) και κάντιο και το μίγμα τυλιγμένο σε τουλουπάνι χρησιμοποιείται ως υπόθετο ⁸⁶.

Τα μαντζούνια επίσης ήταν πολλών και διαφόρων ειδών: - Αλοιφές « με βασιλικό ξύγκι θρασσιμιού », το λίπος δηλαδή που περιβάλλει τα εντόσθια του οικόσιτου χοίρου, το οποίο χρησιμοποιείται και στη σπλαγχνοσκοπία προκειμένου να μαντέψουν το φύλο του αγέννητου παιδιού (βλ. Κεφ. ΙΙΙ)⁸⁷- Σκόνη από τρεις βδέλλες που έχουν αποξηρανθεί στον καπνό, την οποία καταπίνει η άτεκνη προτού έρθει σε επαφή με τον άνδρα της. Οι βδέλλες που χρησιμοποιούνται συχνά για αφαιμάξεις, για να αποβάλουν το κακό αίμα υποβάλλουν στην προκειμένη περίπτωση την εικόνα του εμβρύου που έχει προσκολληθεί στη μητέρα και τρέφεται με αίμα της μητέρας, επομένως την εικόνα της σύλληψης. Η μέθοδος αυτή χρησιμοποιείται εξάλλου και σε περίπτωση εγκυμοσύνης, όταν υπάρχει κίνδυνος αποβολής. Υπόθετο από πιτυά και κόπρανα λαγού, ενός κατεξοχήν γονιμικού συμβόλου το οποίο

μετωνυμικά αντιπροσωπεύεται από ένα στοιχείο που βρίσκεται στα σπλάγχνα του ζώου και ένα στοιχείο που αποβάλλεται ⁸⁸.

Είναι σαφές πλέον ότι η φύση στην οποία απευθύνεται η άτεκνη προκειμένου να «ξυπνήσει» τη δική της γονιμότητα δεν είναι τόσο ο ζωϊκός κόσμος (ο λαγός είναι όπως θα δούμε αμφίσημο σύμβολο) και η ορυκτή φύση (λίθοι, σπήλαια, μέταλλα), αλλά το νερό και η άμεσα συνδεδεμένη μ' αυτό φυτική βλάστηση. Σ' αυτή την αντίληψη πράγματι «ο κόσμος είναι ένα δένδρι και μεις το 'πωρικό του» ⁸⁹. Έτσι οι άτεκνες καθόντουσαν πάνω στο γρασίδι και βοσκούσαν, το έτρωγαν με τα δόντια τους ή σερνόντουσαν την πρωτομαγιά πάνω στα χόρτα ⁹⁰. Την ίδια βασική λογική εξυπηρετούν και οι πλύσεις και τα αχνίσματα και οι υποκαπνισμοί που χρησιμοποιούν σχεδόν αποκλειστικά φυτικά συστατικά. Μαζεύουν « όλα τα λουλούδια της γης, τα βράζουν και παίρνουν το νερό, το βάζουν σ' ένα δοχείο όπου καθίζει η μέλλουσα να κυφορήσει. Αμέσως μετά πρέπει να συνέλθει με τον άντρα της, γιατί τότε έχουμε διαστολή της μήτρας » . Εκτός από λουλούδια και μάλιστα τον Μάη, χρησιμοποιούνται και άλλα φυτά, μερικά από τα οποία χρησιμοποιούνται και στο γάμο: λεμονόφυλλα, καρυδόφυλλα, κάστανα, πορτοκαλόφυλλα, φύλλα μηλιάς, δάφνη, δενδρολίβανο, μαντζουράνα, βασιλικός, ροδοπέταλα, μολόχα, χαμομήλι κ.ά. Πολλά χρησιμοποιούνται και για υποκαπνισμούς, πλύσεις, επιθέματα στο υπογάστριο ή περίνεο, «μετά από[ένα] ζεστό χαμάμι» και έτσι «ανοίγει το αρθούνη της μήτρας και στένει παιδί»⁹¹. Και οι καρποί έχουν, όπως και στο γάμο, ιδιαίτερη γονιμική σημασία. Η άτεκνη λ.χ. τεκνοποιεί όταν τρώει ρόδι από μια ροδιά που βρίσκεται σε μοναστήρι γυναικών και βγάζει έναν ή τρεις καρπούς (ανδρικός και μαγικός αριθμός). Στις διηγήσεις η βρώση του μήλου ή του ροδιού που προσφέρει ένας καλόγηρος οδηγεί στην απόκτηση παιδιών. Η γονιμότητα εδώ προσφέρεται κατά κάποιο τρόπο από άτομα που δεν θα κάνουν χρήση της γονιμότητάς τους (μοναχές, καλόγηροι)⁹².

Ο φυτικός κόσμος εξάλλου παρείχε κάθε λογής χόρτο ή βοτάνι για κάθε σχεδόν ανθρώπινη στέρηση, αρρώστια ή βλάβη. Κοντά στα τόσα ιαματικά φυτά, όπως το ανεμόχορτο (για το «ανεμικό», την αναιμία), το φιδόχορτο και σκορπιόχορτο (για τα δήγματα από το φίδι και το σκορπιό), το μορραγιόχορτο (για την αιμορραγία της γυναίκας), το σουφροχόρτι (για τη « σούφρα », την ατροφία των παιδιών) και τόσα άλλα υπάρχουν κι αυτά που καλύπτουν όλο το γονιμικό κύκλο: Το αγαπόχορτο (για τον έρωτα), το τεκνόχορτο και παιδοβότανο για τη σύλληψη, το μητρόχορτο για την άτεκνη, το αρσενόχορτι και αγοροβότανο για να γεννηθούν αρσενικά, το κουρ'τσοβότανο για να γεννηθούν θηλυκά, αλλά και το στειροβότανο, γυναικόχορτο και μαρμαρόχορτο για την πρόκληση τεχνητής στειρώσεως και το φονικόχορτο, εμμηναγωγό ⁹³. Το τεσσαρόφυλλο, το τριφύλλι με τέσσερα φύλλα, θεωρείται ιδιαίτερα δραστικό, αλλά δύσκολο να βρεθεί, αφού θεωρείται ότι φύτεται εκεί που «βαρβάτο» άλογο έχει ουρήσει την πρωτομαγιά. Σε μία μεθοριακή στιγμή δηλαδή (πρωτομαγιά) η ένωση του ανδρικού στοιχείου (ούρα επιβήτορα) με το γυναικείο (φυτό με ζυγά φύλλα) παράγουν ένα ανώμαλο συλληπτικό φυτό (τετράφυλλο τριφύλλι), το οποίο η άτεκνη καίει στη φωτιά, διαλύει τη στάχτη στο νερό (ένωση και πάλι δύο αντιτιθέμενων στοιχείων) και το πίνει ως αφέψημα ⁹⁴.

Το μυθικότερο ωστόσο «βοτάνι» είναι ο μανδραγόρας, με την ανθρωπόμορφη ρίζα του, που γενικά θεωρείται ότι φέρνει πλούτο, υγεία, ευτυχία, επιτυχία στον έρωτα και θεραπεύει την ατεκνία. «Μανδραγούσα κι ανανίδα κι άλλο ένα χορταράκι, αν το ξέραν οι μανάδες δεν είχαν τα παιδιά τους». Το μανδραγόρα το έπιναν ως αφέψημα ή «τονε βοστά τζη η γυναίκα την ώρα που πρέπει» και γενικά το χρησιμοποιούσαν οι μαμμές⁹⁵.

Η παράταση της ατεκνίας δεν άφηνε πλέον άλλη λύση παρά τη θεσμική. Η υιοθεσία ήταν ο πλέον διαδεδομένος θεσμός. Η λύση του γάμου σε περίπτωση ατεκνίας επιτρεπόταν μετά από παρέλευση κάποιου χρονικού διαστήματος (στην Κρήτη επτά χρόνια), αν και δεν γινόταν εκτεταμένη χρήση του θεσμού. Η λύση του γάμου γινόταν με τη συγκατάθεση της συζύγου και των συγγενών της και με την καταβολή κάποιας

αποζημίωσης προς τη σύζυγο. Ο άκληρος μπορούσε τότε να συνάψει δεύτερο γάμο. Το έθιμο αυτό ίσχυσε στη Μάνη, Κρήτη, την περιοχή Ολυμπίας, την Κέρκυρα και τη Λέσβο. Η διαζευγμένη μπορούσε σε μερικές περιπτώσεις να παραμένει στην ίδια κατοικία με τη νέα σύζυγο.

Ένας σπανιότατος θεσμός επικρατούσε στη Μάνη, Κρήτη, και Χιμάρα: Σε περίπτωση που ο άνδρας δεν αποκτούσε παιδιά από τη γυναίκα του ή αποκτούσε μόνο κορίτσια, είχε δικαίωμα να πάρει δεύτερη σύζυγο δίχως να διαλύσει τον πρώτο του γάμο. Είχε όμως την υποχρέωση να συνεννοηθεί προηγουμένως με τους συγγενείς της πρώτης του γυναίκας. Η νέα σύζυγος - που στη Μάνη ονομαζόταν *σύγκρια* ή *συγκόρμισσα* - συζούσε αρμονικά με την πρώτη και η θέση της ως προς αυτήν αντιστοιχούσε με τη θέση της νύφης προς την πεθερά (νυφοπεθεράδες). Η πρακτική αυτή στη Μάνη περιοριζόταν στις αρχοντικές οικογένειες και οι σύγκριες προερχόντουσαν από τις φτωχότερες οικογένειες, τους « σέμπρους », που ήδη εξαρτιόντουσαν από τις παραπάνω οικογένειες ⁹⁶.

Αλλά και η υιοθεσία, πέρα από τη διαδικασία που επιβάλλει το εθιμικό δίκαιο, (ανακοίνωση ενώπιον μαρτύρων, έγγραφα ενώπιον του ιερέα ή των δημογερόντων) ακολουθεί συχνά και μία συμβολική, τελετουργική διαδικασία, η οποία σαφώς τονίζει μετωπικά το στοιχείο του φυσικού τοκετού και της μητρότητας: Η θετή μητέρα παίρνει το ψυχοπαίδι (αναθρεφτό, αναγιωτό, παραπαίδι κ.ά.) ενίοτε μπρος στην εικόνα της Παναγίας « και το περνά μεσ' απ' το πουνκάμισό της τρεις φορές. Το χώνει από πάνω μετά από την τραχηλιά της και το βγάζει από κάτω και είναι το ίδιο σαν να το γέννησε κιόλας ». Συχνά το πέραςμα από τη λαιμαριά το πραγματοποιεί η ίδια η μαία « σαν να το γεννούσε εκείνη την ώρα ». Συνήθως μάλιστα ακολουθούσε γλέντι και φαγοπότι και οι καθιερωμένες ευχές των καλεσμένων που σηματοδοτούσαν και τη δημόσια αναγνώριση του γεγονότος της υιοθεσίας ⁹⁷.

Σημειώσεις Κεφαλαίου II

1. Enry, 1972 : 38 - 59, Eschlimann, 1982 : 25 - 29
2. Φραγκάκι, 1978 : 34 και 1969 : 80 βλ. και παρακάτω
3. Θέρος, 1951 : 185, *Η αποπλανημένη*, ΕΦΣΚ 8 : 240, αναφέρεται από Τερζόπουλου και Ψυχογιού, 1984 : 67
4. Καραπατάκης, 1979 : 36 - 38
5. ΙΛΑΑ, λ. *άγριος*, Παπαζαφειρόπουλος, 1887 : 372 - 73, Πολίτης, 1931 : 72 - 74 Σαραντή - Σταμούλη, 1952 : 177 (κατάρα), 1937 : 353
6. Κυριακίδου - Νέστορος, 1975 : 15 - 40. Βλ. επίσης Tzavaras, 1979, Stewart, 1991: 164 - 172
7. Με τη σειρά των τραγουδιών : Petropoulos, 1954 : 33, Θέρος, 1951, αρ. 89, *Η φιλημένη*, αρ.101. Η μηλιά, βλ. και αρ. 160, αρ. 166, αρ. 183, Φραγκάκι, 1969: 78 και 131, Petropoulos , οπ. 39, βλ. και: 37 « *Η Μάρω έγινε μηλιά κι ο Γιάννης κυπαρίσσι* », « *Γαρούφαλο μη μαραθής, τα φύλλα μη μαδήσης / και συ άσπρο γιασεμάκι μου, να μην αργήσης...* » : 40, « *Άσπρο λεπτό τριαντάφυλλο, τες νύκτες πως κοιμάσαι...* » και : 40-47, Πολίτης, 1914
8. Φραγκάκι, 1969 : 131 (Κρήτη).
9. Λονκάτος, 1957 : 72 - 75 *Η Μυρσινώ* (ή το κορίτσι της δάφνης).
10. Θέρος, 1951, αρ. 40, αρ. 183, Παπαθανάση- Μουσιοπούλου, 1981 :49, Κριάρης, 1909 : 167, Παπαζαφειρόπουλος, 1887 : 123, 157. « *Μηλίτσα πούσαι στο γκρεμό στα μήλα φορτωμένη / τα μήλα σου λιμπίστηκα και το γκρεμό φοβάμαι* », Παπαθανάση - Μουσιοπούλου, 1981 : 49, Κολύβη, 1938 : 11 και Petropoulos, 1954 : 77, « *μιανής Βουργάρας τα' δωκα, μιανής βουργαροπούλας / να την πλαγιάσω μια φορά σε περιβόλι μέσα...* »
11. Μέγας, 1939 : 128 - 29, Παπαθανάση - Μουσιοπούλου, 1979 : 240, 1981 : 46 49, Παπαμιχαήλ, 1910 : 4, Ρωμαίος, 1923 : 359, Σταθάκη - Κούμαρη, 1987 : 58, Σαραντή- Σταμούλη, 1933 : 337
12. Ρωμαίος, 1923 : 362, « *Όταν φθάση η νύφη δεν κατεβαίνει:- Πέξα νύφη / - Δεν πεξεύω / και το τάμα μου γυρεύω / Θέλω μήλο, θέλω ρόϊδο / θέλω άγουρο σταφύλι./ Της δίνουν μήλο κόκκινο, σκορπάν το ρόϊδο και της δίνουν ένα μικρό παιδάκι ωραίο ντυμένο* ».
13. Ρωμαίος, 1923. Το στατέρι ως σύμβολο της ολοκλήρωσης μιας πράξης, του τέλους, εμφανίζεται και στην περίπτωση του θανάτου, όταν « *βάνουν στατέρι κοντά για να ξεψυχήσει εύκολα ο άρρωστος* » οπ. 353. Παραλλαγή, Petropoulos, 1959 : 77 βλ. επίσης Πολίτης, 1899 - 1902, Γ' : 280 - 81 την παροιμία « *βρήκε η νύφη μας το νύι στην πόρτα* » Abbot, 1903 : 176. « *Βούλλωμα* » είναι η ατσάλε-

νια επένδυση του φθαρμένου υνιού.

14. Δημητρίου, 1983 : 516
15. ΜΛΕΓ λλ. *χωράφι, σπέρνω, γεννοσπέρνω, σπόρος και ΙΛΑΑ λ. γεννόσπερμα* Τσιτσέλης, 1874 : 186 - 87 και 405. Πρβλ. σανσκριτικά *langala* (άροτρο) *langula* (πέος), Katz Rothman (ed) 199 , : 220, και τα αρχ. ελληνικά *άροτρον* (πέος), *άρουρα* (γυναικείος κόλπος), *αρώ* (συνουσιάζομαι και τεκνοποιώ), ΜΛΕΓ σχετικά λήμματα.
16. Καραπατάκης, 1979 : 94. Άλλες απαντήσεις που δίνονται στα παιδιά αναφέρονται στο λελέκι (πελαργό), σύμβολο γονεϊκής αγάπης, το οποίο έρχεται την άνοιξη από το Δέλτα του Νείλου (δέλτα = σύμβολο του γυναικείου εφηβαίου στην αρχαιότητα). « Σ' έφερε το λελέκι από το τζάκι », « σε βρήκαν τα λελέκια στ' αυλάκι ». Άλλες απαντήσεις αναφέρονται σε θεία πρόσωπα « Σ' έφερε η Παναγίτσα », « είσαι παιδί τ' Θεού », « το μωρό το έφερε ο Χριστούλης μέσ' απ' το τζάκι σ' ένα ζεμπιλάκι », « τόστειλε ο Θεός ». Ενίοτε δεν λείπουν και οι μετωνυμίες : « Σ' έβγαλα από τη μασκάλη μου », « σ' έβγαλα από την άντζα (γάμπα) μου », Καραπατάκης, οπ. , Λυμπέρης, 1975 : 138, ΛΑ. χφ. 1953 Α : 40
17. Μέγας, 1979 : 27, βλ. και τα έθιμα των « καλογέρων » της Θράκης : 96 - 103, Λουκόπουλος, 1938 : 180
18. T.Forbes, 1966, ιδιαίτερα τα κεφάλαια 3 και 4, M.Artschwage Kay, 1982 : 6 - 8, E.Shorter, 1982 : 32, P.Darmon, 1981, G.Dustan, 1990, S.Shahar, 1990 : 33 - 34, F.Micheau, 1985 : 31 - 37, Runciman, 1969 : 267, L.Goodman, 1990.
Ένας δεύτερος πυρήνας συναφών αντιλήψεων, ο οποίος αναπτύχθηκε στη Μ.Ανατολή αφενός συναντήθηκε μέσω της Ιουδαϊκής βιβλικής παράδοσης με την ελληνορωμαϊκή σκέψη και αφετέρου διαδόθηκε προς ανατολάς στις Ινδίες και την Κίνα. βλ. J.Pringle, 1993, U.Linke, 1992, Fr. Heritier, 1985, T.Forbes, 1966, E.Cassin, 1982, Mc Gilvray, 1982 : 52 - 54, L.Kapani, 1989 : 177 - 196.
19. B.Musallam, 1983 : 39 - 57 και 1990, R.Hitchcock, 1990, Fr.Micheau, 1985 : 31-37, C.Loderman, 1982 : 85 - 86.
Οι ελληνορωμαϊκές αντιλήψεις εξάλλου συνδυάζοντας την αραβική και βιβλική ιατρική παράδοση, μεταφέρονται αφενός στις κτήσεις του Νέου Κόσμου και αφετέρου στις Φιλιππίνες όπου συναντούν την αραβική εκδοχή τους.
20. Ιπποκράτης, *Περί γονής*, 1, 3, 5, 6, *Περί φύσιος παιδίου*, 12, 15 τ 19, και 22 - 27, *Περί εβδομάδων* 1α.
Χαρακτηριστικά, οι πλέον ζωώδεις λειτουργίες και όργανα αναπτύσσονται τελευταία, ενώ τα όργανα των « ανώτερων » δηλαδή ανθρώπινων λειτουργιών, σχηματίζονται πρώτα (κεφάλι, χέρια, πόδια) αντανακλώντας την άποψη για την ειδιοποιό διαφορά του ανθρώπου που συνίσταται στη νόηση, ομιλία και όρθια στάση . Στο Ιπποκρατικό σύγγραμμα *Περί εβδομάδων* (4, 5) οι επτά εποχές του ανθρώπου (παιδίον, παῖς, μειράκιον, νεανίσκος, ανήρ, πρεσβύτες, γέρον) που

διαρκούν επτά χρόνια η καθεμία συσχετίζονται και με τις επτά εποχές του έτους (Σπορητός, Χειμών, Φυταλιά, Έαρ, Θέρος, Οπώρη, Μετόπωρον). Βλ. επίσης Lloyd, 1983 : 86 - 94, King, 1990

21. Βλ. επίσης *Περί ζώων γενέσεως* B 739 b
22. Βλ. Πλίνιος, *Φυσ. Ιστ.* 7, 66, Belmont, 1988 : 13 - 28. Η μεταφορά αυτή αποτελεί το ιδεολογικό πλαίσιο στο οποίο οι Βάσκοι ιδιοποιούνται συμβολικά την αναπαραγωγική ικανότητα των γυναικών στο χώρο της τυροποιίας, ένα χώρο από τον οποίο εξαιρούνται οι γυναίκες, Ott, 1981, Κεφ. 12 και 1979.
Ενδιαφέρον παρουσιάζει απ' αυτή την άποψη το ρήμα θρέφω το οποίο σημαίνει και καθιστώ τι στέρεον, το συμπυκνώ, το πήζω. « Τρέφω γάλα » σημαίνει πήζω γάλα, το τυρώνω. Σημαίνει επίσης παρέχω τροφή, ανατρέφω, μεγαλώνω, κάμνω τι να αυξηθεί, ΜΛΕΓ λ. τρέφω . Σημειωτέον ότι το αίμα των καταμηνίων θρέφει το έμβρυο στην αρχαία ελληνική σκέψη.
23. Βλ. και Ηρόδοτο, *Ιστ.* 5 : 92 και King 1990 : 16
24. *Γένεσις*, 3 : 16 - 17. Θα πρέπει ωστόσο να σημειώσουμε ότι αυτή η εβραϊκή λέξη etzen (λύπη) χρησιμοποιείται τόσο για την Εύα όσο και για τον Αδάμ, ενώ η μετάφραση την αποδίδει ως « πόνος ». Γενικά η εβραϊκή βίβλος εμφανίζει τον τοκετό ως ευλογία, χαρμόσυνο γεγονός, η Εύα γεννά τον Κάιν χωρίς αναφορά σε πόνους αναφωνώντας « απέκτησα άνθρωπον δια του Κυρίου » (*Γεν.* 4 : 1, βλ. και 21 : 6, 24 : 31 - 35, 30 : 7 - 21), οι μαίες του Φαραώ αποκρίνονται ότι « αι Εβραίοι δεν είναι ως αι γυναίκες της Αιγύπτου, διότι είναι εύρωστοι και γεννώνσι πριν εισέλθωσιν εις αυτάς αι μαίαι (δηλ. εύκολα) » (*Εξοδος*, 1: 19). Δύσκολος είναι ο δεύτερος τοκετός της Ραχήλ (*Γεν.* 35 : 17) όπου χρησιμοποιείται για μία και μοναδική φορά η λέξη gashash, « σκληρός ». Γενικά το ρήμα yalad χρησιμοποιείται και για τον πατέρα (γεννώ) και για τη μητέρα (τίκτω) και πουθενά με την έννοια του « ωδίνω », Wessel, 199 : 29 - 30
25. Leach, 1966, Bloch και Parry : 18 - 19, Delaney, 1986
26. Απόσπασμα από το Μιδράς Ραββώθ στο Baruk, 1963
27. *Πηδάλιον* : 80 - 81, Γρηγόριος Νύσσης, *Περί Κατασκευής Κόσμου*, 30 : 15 όπου το αίμα αποκαλείται « εγκάρδιον πνεύμα ».
28. *Πηδάλιον* : 526 και 289 « Όσπερ άσπορον, και εκ Πνεύματος αγίου, ομολογούμεν της Θεοτόκου την Σύλληψιν... ».
29. *Πηδάλιον* 524, Κασσομενάκης και Κόμπος, 1968:140 - 43, Ανδρώτσος, 1907:135
30. Χρυσόστομος Νύσσης, *Περί Κατασκευής Κόσμου*, κεφ. 14, 29 - 30. Χρησιμοποιείται και η αριστοτελική μεταφορά του γλύπτη. Επίσης *Περί των Νηπίων*, 3.
31. Αριστοτέλης, *Πολιτικά*, 7, 1335 b
32. Thomas, 1986 : 214 - 15
33. Μια εκδοχή του κειμένου παρατίθεται στο παράρτημα II. Το απόσπασμα σχο-

λιάζει ο G.Dargon (1984) από όπου ο πίνακας που παραθέτουμε με μερικές μικρές αλλαγές. Πρβλ. επίσης Συμεών ο Θεσ/νίκης P.G. 155 : 688 κ.ε. « Φασί δε τινές, και δια την γένεσιν του ανθρώπου ότι καταβληθέντος του σπέρματος εν τη μήτρη, μορφούνται το βρέφος εν τη τρίτῃ τη ενάτῃ δε πήγνυται και τη τεσσαρακοστή ζωούται και τελειούται. Ἐστι δ' εννοεῖν, ότι και τῷ τρίτῳ μηνί σκιρτά και τῷ ἑκτῷ τέλειον ἐστὶ βρέφος και τῷ ἐνάτῳ τίκτεται. Και ἐτι ἐνιαυσία, ότι το τεχθέν εν τῷ τρίτῳ μηνί αἰσθάνεται και κατ' ὀλίγον αὖξεται, ἀλλοιώσεις δεχόμενος ἄνθρωπος εν ἐκάστῳ ἔτει και ἐτῶν τριάδι και μᾶλλον εν τῷ ἀρχεσθαι τη τρίτην τριάδα, ἥτις ἐστιν ἡ ἐβδόμη, δια το σύνθετον εἶναι τον ἄνθρωπον και μη δύνασθαι περραίνειν το τριττόν της τριάδας, ὅπερ το ἐννέα ἐστίν, εν οἷς ἀριθμός των τάξεων των ἀγγελικῶν ».

Μάξιμος ο Ομολογητής, *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν* P.G. 91 :1340 « Εἰ δε τούτους υφορώμενοι τους ἐλέγχους ἐπ' ἐκεῖνο καταφύγοιτε τελευταῖον, φάσκοντες μη δίκαιον εἶναι το κατ' εἰκόνα του θεοῦ και θεῖον (οὕτω την νοερὰν καλώντες ψυχὴν) ρεύσει και ἡδονὴ ρυπαρὰ συννυπάρχειν, μετὰ δε τας τεσσαράκοντα της συλλήψεως ἡμέρας ἐπεισκρίνεσθαι λέγειν εὐσχημονέστερον οἰεσθαι δεῖν ».

34. Πλίνιος, *Φυσικὴ Ἱστορία*, VII, 2 « risus praecox, ille et celeririmum ante xl diem nulli datur » (το χαμόγελο της βρεφικῆς ηλικίας δὲν ἐγκαθίσταται πρὶν την πάροδο 40 ἡμερῶν) .
35. Συμεών Θεσ/νίκης P.G. 155 : 688 - 92, *Πηδάλιον* : 268, Dagron, 1984 : 422
36. Noailles και Dain, 1944 : 69
37. Μέγας, 1929, Πολίτης, 1899 - 1902 Δ' : 249 κ.ε. κατὰ σειρὰ παροιμίες αρ. 84, αρ. 41, αρ. 125 και Β' : 83. Χαρακτηριστικά ἀπὸ τις 130 περίπου παροιμίες που ἀναφέρονται στη γυναῖκα, πάνω ἀπὸ 70, ἔχουν ἀρνητικὸ μέχρι υβριστικὸ περιεχόμενο, ἐνὸς σε πολλές ἄλλες παροιμίες ἡ γυναῖκα ορίζεται ἢ συσχετίζεται με τον ἄνδρα, λ.χ. « τον ἄνδρα μου θοροῦνε, κ' ἐμένανε τιμοῦνε » (αρ. 78), « ο ἄνδρας εἶν' ἀγοραστὴς και ἡ γυναῖκα ας προσέχη » αρ. 62), « ἄνδρας νάναι κι ας εἶναι ἀχυρένιος », « πρὸς χάριν του ἀνδρός μου τον σκύλον τ' ἀγαπῶ » (αρ. 73).
Εἰς *ΙΛΛΑ* λ. *γυναῖκα* . Βλ. ἐπίσης Campbell, 1964 : 274 - 78 , Du Boulay, 1974 : 100 - 120 και 1986, Herzfeld, 1986
38. Κούζης, *MEE*, IB' : 820 , Ἰπποκράτης, *Περὶ γονῆς* 1 και 2 *Περὶ οστέων φύσιος* 14 - 15. Πλάτων, *Τίμαιος* : 86 « το δε σπέρμα ὅτῳ πολὺ και ρυῶδες περὶ του μυελοῦ γίγνεται και καθαπερεὶ ἄνδραν πολυκαρπότερον». Ψυχολόγος, 1989 : 34, Argenti - Rose, 1949 : 408 - 409, Blum και Blum, 1965 : 115. Βλ. ἐπίσης Onians, 1951 : 182 και Heritier - Augé , 1985 : 119 - 21
39. *Πηδάλιον*, 704 - 706, ἰδιαίτερα ὑποσημ. 1 και 2. Το ἐπιτίμιο για τον ἀννανιζόμενον εἶναι 40 ἡμέρες ξηροφαγία και ἀποχή ἀπὸ τη μετάληψη (Κανὼν Η). Ἡ ἀντίληψη ὅτι ἡ ἐκσπερμάτωση ἐξασθενεῖ τον ἄνθρωπον εἶναι ἀρκετὰ διαδεδομένη. Brandes, 1981, Ἀριστοτέλης, *Περὶ ζώων Γενέσεως* Α 18, Laqueur, 1990 : 46 - 47, 227 - 3a,

- Mc Gilvray, 1982 : 63, Loizos και Papataxiarchis, 1991 : 227. Ιδιαίτερα, σε αντίθεση με την Caplan, 1987:4 υποστηρίζουμε ότι οι αντιλήψεις για τις βλαβερές συνέπειες του αυνανισμού ανάγονται σε προηγούμενες εποχές από τη Βικτωριανή. Βλ. επίσης και το μεταφρασμένο εκλαϊκευτικό ιατρικό πόνημα του Δεβιάυ, 1894, κεφ. 21, καθώς και Πύρρος, 1831 τομ. Α' : 42. Αντίθετα στο Ισλάμ ο αυνανισμός δεν αποτελεί αμαρτία καθώς δεν αποδίδεται στο σπέρμα ιερότητα. Η εκσπερμάτιση θεωρείται φυσικό γεγονός, ενώ αντίθετα η κατακράτηση του σπέρματος πιστεύεται ότι προξενεί βλάβη στην υγεία. Musalham., 1983 : 33 - 34 και 52 - 53
40. Κούζης, *MEE*, IB' : 820, Πολίτης 1899 Α' : 350 κ.ε., ΙΛΑΑ λ. *αίμα*
 41. Φραγκάκι, 1978 : 33, Ψυχογιός, 1989: 45 - 46, Μέγας, 1941- 42 : 110. Αντίστροφα η μαγεία που δημιουργεί μίση ή έχθρα χρησιμοποιεί ουσίες που διαλύουν ή βλάπτουν, αλάτι, γλώσσα φιδιού, νερό όπου έχουν πλυθεί γάτα και σκύλος. Βλ. επίσης Κουκουλές, 1957 : 524, Blum και Blum 1970 : 22
 42. ΙΛΑΑ λ. *αίμα*, Μιχαηλίδης - Νουάρος, 1969 : 184, Μπούτουρας, 1931 : 16, Ψυχογιός, 1979 : 34, 52, Blum και Blum, 1967 : 33 - 34, 138, Campbell, 1964 : 31, Gellis, 1984 : 35, Heritier, 1984, Buckley και Gottlieb, 1988, Gottlieb, 1988, Brandes, 1981 : 225 - 26
 43. Φραγκάκι, 1978: 33 και 1969: 51, Χαβιάρα-Καραχάλιου, 1993: 47 - 48, 281, 348, 472, 485, Πύρρος, 1831 Α' : 34 και Β' 201, Μέγας, 1941 - 42 : 167, Αγάπιου Μοναχού, 1850 : 147, Σαραντή-Σταμούλη, 1938 : 197 - 98
 44. Πύρρος, 1831 : Α' : 298
 45. Φραγκάκι, 1978 : 33
 46. Κριτικοπούλου, *Ομολογία* : 299. Δεν είναι διαφορετική η λογική που επιβάλλει να μην αναμιγνύεται η άγια κοινωνία με τα σταφύλια καθώς η μεν μεταδίδεται « δια ζωοποίησιν και άφεσιν των αμαρτιών» ενώ τα δε ευλογούνται με χωριστή ευχή « προς ευχαριστίαν του Θεού όπου δίδει τοιούτους καρπούς, δια μέσου των οποίων τρέφονται και αυξάνουν τα σώματά μας » *Πηδάλιον*, Κανών, ΚΗ' : 243.
 47. *Πηδάλιον* : 547 - 48, βλ. και Handman, 1980 : 118. Κατά την Εκκλησία « ούτε νόμιμος μίξις, ούτε λέχος, ούτε αίματος φορά, ούτε ονειρώξεις, μιάναι δύναται ανθρώπου φύσιν », ωστόσο απαγορεύει στην εμμηνορροούσα να κοινωνεί ή να πλησιάζει στα άγια των αγίων, θεωρώντας την μιαρτή και ακάθαρτη. Οι λόγοι (εκλογικεύσεις μάλλον) που έχουν προταθεί από την εκκλησία είναι : α) ότι οι άνθρωποι σιχαίνονται και θεωρούν ακάθαρτα και βδελυρά « όσα η φύσις δια των πόρων του σώματος, ως άχρηστα εκβάλλει και περιττά (κυψελίδες, μύξες, τσίμπλες, φλέγματα, ούρα, κόπρανα, και καταμήνια) πράγμα που μας θυμίζει τη θεωρία της Douglas, 1966, βλ. λ.χ. κεφ. 7 - β) ότι « δια των φυσικών ο Θεός παιδεύει...τα ηθικά και διδάσκει δια τούτω », « άν τα φυσικά και χωρίς το θέλημα του ανθρώπου... είναι ακάθαρτα, πόσω μάλλον είναι ακάθαρτα τα αμαρτή-

ματα όπου κάνει με το θέλημά του» : έχουμε « λήψη του ζητουμένου » , αφού το επιχείρημα σκοπό έχει να εξηγήσει γιατί είναι «τα φυσικά ακάθαρτα » και γ) ότι ο Θεός λέγει ακάθαρτα τα καταμήνια (βλ. Λευιτικόν 15 : 18, 19 και 25) « δια να εμποδίση τους άνδρας να μη σμίγουν με αυτάς, όταν έχουν τα...τοιαύτα των καταμήνια...και δια την πρόνοιαν των γεννωμένων παιδιών. Διότι τα εκ των τοιούτων σεσατημένων , αχρήστων και μεμολυσμένων αιμάτων... συλλαμβανόμενα και διαπλαττόμενα βρέφη, ασθενέστερα γίνονται εις την φύσιν...την λέπραν γεννώσι και λωβά γίνονται...».

Η αντίληψη αυτή ήταν ιδιαίτερα διαδεδομένη παλιότερα (Κουκουλές, 1957 : 41 και 523) και στην Δυτική Ευρώπη βλ. Gélis, 1984 : 37 και Oppie και Talem, 1989 : 325 26, όπου και η αντίληψη ότι το « παιδί της εμμηνορρυσίας » γίνεται πυρρόξανθο (roussiot). Πιθανότατα οι αντιλήψεις σχετικά με τη σατανικότητα του ή της πυρρόξανθου/ης στην Ελλάδα να συνδέεται με παρόμοιες πεποιθήσεις: « Κόκκινα γένεια και μάθια γαλανά/καρδιά Ιούδα, ψυχή του Σατανά », Πολίτης, 1901: 523 λ.γένεια , « Να μην παίρνης, Βλάχκο άλογο, Ρούσα γυναίκα, Μπάλλιο γουρούνι...», « κόκκινη τριχά και μάτια γαλανά/ Δοχείον του Διαβόλου ψυχή του Σατανά », Παπαξαφειρόπουλος, 1887 : 355 και 438. Σημειωτέον ότι το ωμό κρέας κάνει κόκκινα μάγουλα (υγιή). ~

48. Αραβαντινός, 1880 : 255 - 57, Λιουδάκη, 1439 : 427, ΖΑ : 122, Βρόντης, 1950 τ.2 : 69, Αναγνωστόπουλος, 1984 : 315 - 19
«Εγώ στις τρεις χλωμιάζου το, στις έξι κοτελού το /και στις επτά και στις οκτώ χαλού τα μαύτα μάτια /χαλού τα καμπανόφυλλα, την αργυρή τη γλώσσα», Πέρδικα, 1940 : 66
49. Αθανασόπουλος, 1911 - 12 : 682, Μέγας, 1939 : 205, Πολίτης, 1975 : 61, σχετικά με τη δοξασία ότι στις τρεις μέρες ένα φίδι τρώει τα μάτια του νεκρού, Πασαγιάννης, 1928 : 45 « κι ένα φιδάκι κολοβό, μικρότερ' από τ' άλλα/φωλίτσα ήρθε κι έφτιασε απάνω στο κεφάλι/ και μώφαγε τα μάτια μου, που ήγλεπα τον κόσμο /μώφαγε τη γλωσσίτσα μου την αηδονολαλούσα...», Αναγνωστόπουλος, 1984 : 313 - 15
50. Αθανασόπουλος, 1911 - 12 : 682, Κυριακίδης, 1929 : 191 - 92, Βίος, 1929 : 178, Πολίτης, 1975 : 61 και 333 - 34, Παπαθανάση - Μουσιοπούλου, 1981 : 117, Ρήγας, 1970 : 257, Μέγας, 1940 : 182, 195 και 205 και 1978 : 168, Φερούκη, 1932 : 462 , Δευτεραίος, 1979 : 165 - 179, Χαβιαράς, 1891 : 216, Σαραντή - Σταμούλη, 1938 : 290. Μιχαηλίδης - Νουάρος, 1969 : 171, Φωτόπουλος, 1982 : 55. Βλ. και Danforth , 1982 : 106 κ.ε. Ενίοτε σημειώνουν μέχρι πού φθάνει το νερό ώστε να ελέγξουν το πρωί αν πέρασε η ψυχή να πιει νερό (ή κρασί).
51. Αθανασόπουλος, 1911 - 12 : 682, Κυριακίδης, 1929 : 191. Φωτόπουλος, 1982:55, Ρήγας, 1970 : 257, Παπαθανάση - Μουσιοπούλου, 1981 : 119, Αναγνωστόπουλος, 1984 : 321, Σαραντή - Σταμούλη, 1938 α : 290, Georgakis και Pinau ,18 : 332 ,

Διαλεκτός, χ.χ.: 10, Πολίτης 1904, τομ. Β' : 860 - 63 και 1931 : 337

52. Πετρόπουλος, 1952 : 33, Μέγας, 1939 : 120, ΙΛΑΑ λ.λ. *άβιος, άκαρπος, άκληρος* και *άτεκνος*, ΛΑ χφ. 1566 : 1 (Μανιάκι), ΛΑ χφ. 1426 : 2 (Κρούσοβο), ΛΑ χφ. 1665Α' : 8 (Β.Ήπειρος), ΛΑ 1631 : 1 (Λέσβος), ΛΑ χφ. 1956 : 9 (Πάρος), ΛΑ χφ. 1956 : 9 (Πάρος), Παπαδάκη, 1981 : 17 (Μακεδονία), Φωτόπουλος, 1982 : 37 (Καλάβρυτα), Καραπατάκης, 1979 : 85 (Γρεβενά), Φραγκάκι, 1978 : 31 (Κρήτη), Σκανδάλης και Κοντογιάννη, 1983: 371, Χαβιάρα- Καραχάλιου, 1993: 47 (Χίος), Γουρίδης, 1967 : 237 (Θράκη), Αθανασόπουλος, 1915 : 408 (Γορτυνία), Μιχαηλίδης- Νουάρος, 1969 : 368 (Κάρπαθος), Ψυχογιός, 1951 : 342 (Ηλεία). Πρβλ. και την έκφραση « πέτρα βουλιμένοι τσι ξιπατουμένοι » (Λέσβος, ο.π.). Η λέξη *μαρμάρα* που αποδίδεται στη στείρα προβατίνα ή αίγα στην Κάρπαθο δηλώνει και την παρθένα της οποίας η διακόρευση είναι δύσκολη ή της οποίας αμφισβητείται η παρθενιά, Μανωλακάκης, 1896.

Το *αβγιά, άβγια, άβια*, (από το *άβιος* , ο άπορος) χρησιμοποιείται και για τη στείρα κόττα, προβατίνα και αίγα. Η Φραγκάκι (1978 : 251, 1952 : 63) αποδίδει τη λέξη *άβγια* ως « η μη έχουσα αβγά γυνή». Χαρακτηριστικό απ' αυτή την άποψη είναι ότι ή λέξη *άβιος* αναφέρεται και στον καλόγηρο ο οποίος παραμένει άτεκνος. Πρβλ. το αίνιγμα « *άκαρπος τον άκαρπο παίρνει / πετσένια σακιά βαστάει/ ξυλένιο νερό μαζώνει* » (= καλόγηρος οδηγεί ημίονον βαστάζουσιν ασκούς πλήρεις οίνου), ΙΛΑΑ λ. *άκαρπος*.

Το επίθετο *άκληρος* ακλερίτης, ακληρίτα που αρχικά σημαίνει τον πένητα, αυτόν που δεν έχει κληρονομική μερίδα κατ' επέκταση τον δυστυχή, τον άμοιρο, (συχνά συνοδεύεται με τα συνώνυμα έρημος και μαύρος) καταλήγει να σημαίνει τον άτεκνο, τον δίχως κληρονόμους, απογόνους. Ενίοτε χρησιμοποιείται και για ελαιόδενδρα (Μέγαρα) και για τις γίδες (Μύκονος, Μεγίστη, Μέγαρα) ο.π. λ. *άκληρος*.

Κισύρα ή *κεσύρα* από το τουρκικό *kisir* στείρος, άγονος, δηλώνει τον στείρο θρωπο, αλλά και την άγονη γή, Nicolas, 1979: 18, Δημητριάδου, 1962 λ. *Kisir*. *Γκουντζούπι* σημαίνει ξύλο ξερό στην ερημιά.

Τέλος «άτεκνο» ονομάζεται και ένα οστό το οποίο βρίσκεται υποτίθεται στην κοιλιά του προβάτου και καταστρέφει το έμβρυο πριν αναπτυχθεί (Αιτωλία), ΙΛΑΑ λ. *άτεκνος*.

Πρβλ. και την αντίθετη περίπτωση: « καρπλίδικου χουράφ' δε στειρωεύγι εύκολα » που αναφέρεται σχετικά με τη δυσκολία προφύλαξης από τη σύλληψη, ΛΑ 1631 : 3.

53. Χρυσουλάκη, 1958 : 386 (Κρήτη), Ψυχογιός, 1951 : 341 (Ηλεία), Χουρμουζιάδης, 1940 - 41 : 67 (Αν.Θράκη), Αθανασόπουλος, 1915 : 408 - 9 (Γορτυνία), ΛΑ χφ. 2135 : 6 (Αργολίδα), ΛΑ χφ. 1566 : 1 (Μανιάκι), ΛΑ χφ. 1844 Α' : 1 (Λήμνος), ΛΑ χφ. 1631 : 1 (Λέσβος), Πετρόπουλος, 1953 : 33, Πολίτης, 1899 : 385, Ραπα -

- michael, 1975 : 10. Εξάλλου η διαδεδομένη έκφραση ότι τα παιδιά « είναι ευχή Θεού » συνεπάγεται έμμεσα το αντίθετο για την ατεκνία. Βλ. επίσης Handman, 1980 : 179.
54. Βοναζούντα, 1963 : 522 (Σαλαμίνα). Κόνσολας, 1966 : 228 (Κάρπαθος), Αθανασόπουλος, 1915 : 408 (Πελοπόννησος), Λυμπέρης, 1975 : 131 (Σάμος), Πέρδικα, 1940 : 83, Ρήγας, 1980 : 49 (Σκιάθος), ΛΑ χφ. 1653 : 11 (Αττική), ΛΑ χφ. 2143 : 42 (Λήμνος), Paramichael, 1975 : 10 (Θράκη), Δευτεραίος, 1979 : 19 (Κύθηρα, Λευκάδα, Αγιά Λαρίσης). Με την ίδια λογική ο άτεκνος δεν γίνεται δεκτός ως επίτροπος εκκλησίας, Κόνσολας, 1966 : 228.
 55. ΛΑ χφ. 2143 : 41 (Λήμνος), Ρήγας, 1980 : 49 (Σκιάθος).
 56. Ρήγας, 1980 : 49
 57. *Πηδάλιον* 1990 : 408 υποσημ. 1. Το χωρίο συνεχίζει : « Ὡσπερ γὰρ ἐξ ἐκείνης ἐξήλθε μετὰ σώματος ὁ Ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, οὕτως ἐκ τῆς προσφορᾶς τῆς ἀντιδώρου γινομένης ἐκβάλλεται ὁ μέλλων μυστικῶς ιερουργηθῆναι Ἀμνός », βλ. επίσης ο.π. : 681- 83 υποσ.3. Στην Κρήτη η γυναίκα που αφήνει πολλά ψίχουλα ψωμιού θα γεννήσει, θεωρούν, πολλά παιδιά.
 58. *Πηδάλιον* ο.π. : 19, 683. Πρβλ. επίσης Danforth, 1992 : 184.
 59. Βοναζούντα, 1963 : 522 (Σαλαμίνα), Καραπατάκης, 1978 : 8 (Γρεβενά), Κόνσολας, 1966 : 228 (Κάρπαθος), ΛΑ χφ. 1675 : 1 (Βοιωτία) και Σαλβάνος, 1929 : 146
 60. Ι.Χρυσόστομος, PG, 54: 653, πρβλ. και στ. 445
 61. Αθανασόπουλος, 1915 : 408 - 409, Μέγας, 1939 : 121, ΛΑ χφ. 1566 : 1 (Μανιάκι), Φραγκάκι, 1978 : 31. Χαρακτηριστικό είναι ότι το *στειροβότανο*, που προκαλεί στειρώση για επτά χρόνια αν το φάει η γυναίκα, είχε τέτοια δύναμη, ώστε σταματούσε τη *μιλόπετρα* του νερόμυλου, αν το βάζανε πάνω της.
 62. Πετρόπουλος, 1953 : 33, Paramichael, 1975: 10, Σκανδάλης και Κοντογιάννη, 1983 : 371 (Ήπειρος) « δεν μπαίνουν στο σπίτι του άκληρου να τραγουδήσουν το Λάζαρο » διότι « δε...διν' ούτε κλούβιο αυγό » (υπογράμμιση δική μας), Χρυσουλάκη, 1958 : 385 (Κρήτη), Μιχαηλίδης- Νουάρος, 1969 : 368 « Οὐλ' οἱ αβιοὶ εἰν' ακριοὶ (φιλάργυροι) » (Κάρπαθος), ΛΑ χφ. 2135: 6 (Αργολίδα). Πρβλ. και την έκφραση « ο φιλάργυρος δεν δίνει τ' αγγέλου νερό ». Πρβλ. επίσης τους στίχους: « να σας το ειπώ ψηλά κλαριά, το Μάη που θ' ανθήστε, να σας το ειπώ, βρυσούλαις μου, φοβούμαι μη στερφέψτε (=στερεύσετε, ξηρανθήτε) », Πολίτης, 1914, αρ. 122.
 63. Κόνσολας, 1966 : 228 (Κάρπαθος) σε αντίθεση με τα θετά παιδιά, Καραπατάκης, 1979 : 85, ΛΑ χφ. 1653 : 14 (Αττική).
 64. Greil, 199 : 196, Heritier, 1989 : 294, Forde, 1945 : 38, Erny, 1972 : 256, Morsi, 1982 : 152, Mc Gilvray, 1982 : 62.
 65. Σκουτέρη, 1988, βλ. Κεφ. 4.
 66. Πέρδικα, 1940 : 83

67. ΛΑ χφ. 2302:115 (Γιάννενα), Σκανδάλης και Κοντογιάννη, 1983: 371 (Ήπειρος), Ψυχογιός, 1951: 342 (Ηλεία).
68. Αρκεί και μόνο μια σύντομη ματιά στις εικοσιτέσσερις σελίδες απλής καταγραφής των μαντικών μέσων από τον Γ.Μέγα, 1941- 42 : 117 - 140.
69. Σαλβάνος, 1929 : 132 (Κέρκυρα), Κόνσολας, 1966 : 229 (Κάρπαθος), αναφέρεται σε γυναίκες μόνο: *Ανεκουκκούϊσμα* :« να 'απουρίζει ανεκούκκουα» (σε θέση οκλάσεως) επί δύο τρείς μέρες, σιτάρι, Argenti- Rose, 19949 : 411 (Χίος), Καραπατάκης, 1979 : 84 (Γρεβενά) « και όποια φακή δεν φυτρώσει από εκείνον είναι το φταίξιμον ». Σημειωτέον ότι οι φακές θεωρούνται συχνά σύμβολο της γυναίκας σε αντιπαράθεση προς το ρύζι που αντιπροσωπεύει το ανδρικό φύλο. Σκανδάλης και Κοντογιάννη, 1983 : 372 - 73, Ρωμαίος, 1923 : 352. Η δοκιμασία αυτή περιγράφεται για πρώτη φορά σε πάπυρο της 19ης ή 20ης Αιγυπτιακής Δυναστείας (1350 - 1100 π.Χ.). Χρησιμοποιούνται σιτάρι και αγριοσιτάρι σε δοχείο με χουρμάδες και άμμο και λειτουργούσαν ως « τεστ εγκυμοσύνης ». Έκτοτε συναντάται στο Γαληνό (φακές) ως « τέστ στειρότητας » και σε σωρεία γιατρών στην Ευρώπη (Αγγλία, Γερμανία), Forbes 1966 : 34 - 39. Βλ. επίσης Gelis, 1984 : 39 (Γαλλία). Στους Lobi της Δυτικής Αφρικής η ίδια ακριβώς τελετουργική δοκιμασία τελείται από τη μητέρα του συζύγου με τη χρησιμοποίηση κεχριού. Etny, 1972 : 262
70. « Απ' αστραπή κι' από βροντή, από βροχή και χιόνι/ από καμπούρη και σπανό ο Θεός να σε γλυτώνη », Πολίτης, 1980 : 15 και 421 - 22, Ν.Α., 1980 : 45 - 46 *Το παραμύθι του σπανού*, Abbot, 1969 : 105 (Μακεδονία), Καλαϊσάκης, 1885:331 (Κρήτη), ΛΑ χφ. 1674 : 6, Σκανδάλης και Κοντογιάννη, 1983 : 371 (Ήπειρος), Φραγκάκι, 1978 : 55, (Κρήτη), « ο Θεός να σε ξεμιστεύγει από σπανόν άντρα κι' από τριχιανή γυναίκα », « ότινα δης κοπελιά κι' έχει στ'ατζά (κνήμες) τζη τρίχες/έχει διαόλου μέσα τζη και γλώσσες πέντε πήχες» βλ. επίσης τη διήγηση της προσωπικής της εμπειρίας ο.π.
Αλλά και η εκκλησία θεωρεί ότι « τα γένια γαρ είναι η διαφορά , οπού κατά το φαινόμενον, διακρίνουσι την γυναίκα από τον άνδρα» *Πηδάλιον*, :307. Σχετικά με τη σύνδεση της έντονης τριχοφυΐας στη γυναίκα με τη στειρότητα κατά την Αναγέννηση στην Ευρώπη βλ. Laquer , 1990 : 101. Πρβλ. επίσης Loux, 1983 :103 « Garde-toi de la femme a barbe » κ.ά. Επίσης Leach , 1958, Hallpike 1969 και Hershman, 1974 σχετικά με το Punjab της Ινδίας, όπου έχουμε την ίδια σύνδεση μαλλιών και σεξουαλικής ικανότητας που συναντάμε και στον ελληνορωμαϊκό πολιτισμό.
71. *Αμπόδεμα, δέσιμο, αμπόδιο, δεσά, δήμαν, πάτημαν* : Μέγας , 1942 : 112 - 13, Κουκουλές, 1926 : 450 - 506, Φραγκάκι, 1978 : 243 (Κρήτη), Μιχαηλίδης-Νουάρρος, 1969 : 165 - 66 (Κάρπαθος), Χαβιάρας 1891 : 213 (Σύμη) όπου πλέκουν το γαμήλιο στεφάνι δίχως να δέσουν κόμπο « δια να μη δεθή το ανδρόγυννο», Βαρ-

ζώκας, 1891: 5 (Ήπειρος), Δημητρίου 1983 : 515 - 16 (Σάμος), Παπαθανασίου-Μουσιοπούλου, 1981 : 69 και 225 - 27, Καλαϊσκάκης, 1885 : 332 - 34 (Κρήτη) Παπαζαφειρόπουλος, 1887 : 49 - 51, Ψυχογιός, 1951 : 342 και 1989 : 43 - 44 (Ηλεία), Πέρδικα, 1940 : 113(Σκύρος)Ρήγας, 1970 : 450 - 5 (Σκιάθος). Βλ. επίσης Blum και Blum 1970:18, 19, 24, Ammer, 1966 : 88 - 89 (Αίγυπτος), Opie και Tatem, 1992 : 251 (Αγγλία, Σκωτία), Gélis, 1984 : 47 (Γαλλία).

72. Ένας χαρακτηριστικός κατάδεσμος αντρογύνου από την περιοχή Αιδηψού δίνει ανάγλυφα το μηχανισμό του. Ο εχθρός δένοντας τα χέρια του τρεις φορές μπροστά και τρεις πίσω τη μέρα του γάμου προφέρει μια επωδή η οποία αφού αντιστρέφει την ιερή τελετή συνδέοντάς την μετωνυμικά με το διάβολο αίρει και την ικανότητα του άντρα :« Κίνησε διαβολοσπέθερος να πάει να διαβολοσπεθεσθεριάση το νέο αντρόγυνο./ Κίνησε διαβολόππαπας, πήρε το διαβολοπετρόχωμά του/ πήρε τα διαβολοχαρτιά του/να πάη να διαβολοστεφανώση το νέο αντρόγενο/ όσο μπορεί το μισοκομένο φίδι να πάη στην τρύπα του, τόσο μπορεί κι' αυτός να πάη σ' γυναίκα του./ Όσο μπορεί το ψημένο πράσο να τρυπήσει το ψημένο κεραμίδι,/ τόσο μπορεί κι' αυτός να τρυπήσει της γυναίκας του το ζλάπι. Όσο κούφιος πλάτανος δαυλί καμένο, / τόσο να μπορεί και αυτός να πάη στη γυναίκα του ». Ζλάπι = θηρίο, αγρίμι (τουρκ.), στην προκειμένη περίπτωση εννοεί το αιδούο.
Επίσης, Μέγας, 1942 : 112 (Σπαρτόδεμα). Σημειωτέον ότι τα σπάρτα χρησιμοποιούνται για το πλέξιμο σκοινιών, καλαθιών, σαρώθρων, αλλά και ως δεματικά για να δένουν ρόδια, κυδώνια κι άλλους καρπούς σε αρμαθιές για το χειμώνα, Φραγκάκι, 1969 : 185.
73. Πέρα από την πράξη του « κλειδώματος » η εικόνα της κλειδαριάς ενέχει σεξουαλικές εκδηλώσεις που εκφράζονται σαφέστατα λ.χ. στο αίνιγμα « Σκύφτω, γονατίζω 'μπρος σου/ το μακρύ μου 'ς το σκιστό σου »(κλειδαριά), Abbot 1903: 367, Λαογρ. 1910 : Β ' : 354.
74. Η άρση του κομπόδεσμου- λύσιμο, ξαμπόδεμα, λύμαν, γίνεται επίσης με μαγικά μέσα και ξόρκια, όπως το κόψιμο του δετικού νήματος, το ξεκλείδωμα της κλειδαριάς, πέρασμα από τη θάλασσα. βλ. επίσης Δημητρίου, 1983 : 516.
Και η εκκλησία άλλωστε αποδέχεται τη δύναμη των επαοιδών « όπου με διαβολικήν τέχνην και μαγείαν δένουσι το ανδρόγυνο; και έως εις όλον το ύστερον να χωρίζονται, ούς ο Θεός συνέξευξε ». Ως προστασία συνιστάται « να βαστά επάνω του ο νυμφίος το ιερόν τετράγγελον όταν στεφανώνεται», Πηδάλιον :274 Βλ. επίσης Blum και Blum, 1970 : 18 - 19 και 1965 : 128.
75. Σκανδάλης και Κοντογιάννη, 1973 : 381, Paramichael, 1975 : 102, Πετρόπουλος, 1953: 30. Γενικώς ο αριθμός επτά στην αρνητική του έκφανση δηλώνει το χρόνο διάρκειας ενός κακού ή μίας συμφοράς και χρησιμοποιείται συστηματικά στις μαγικές πράξεις(πρβλ. παραπάνω επτά κόμπους στους κομπόδεσμούς, Κουκου-

- λές, 1926 : 100, 452, 457, Λαογρ.1911, Γ' : 336, Ψυχογιός, 1953:253, Μέγας,1941-42 : 154, Καραπατάκης, 1979 : 93
76. *Ενδεικτικά* : Χρυσουλάκη, 1958 : 385 (Κρήτη), Χουρμουζιάδης, 1940 : 67 (Αν. Θράκη), Παπαδάκη, 1981 : 16 (Μακεδονία), Ρήγας, 1970 : 49 (Σκιάθος), Κόνσολας, 1966 : 229 (Κάρπαθος), Πετρόπουλος, 1953 : 34, ΛΑ χφ. 1628 : 1 (Αχαΐα), ΛΑ χφ. 2302 : 116 (Ιωάννινα)
 77. ΛΑ χφ. 2125 : 19 (Ολυμπία), Βοναζούντα, 1963 : 522 (Σαλαμίνα), Παπαδάκη, 1981 : 16 (Μακεδονία), Χόνδρος, 1984 : 2 (Ρόδος)
 78. Δευτεραίος, 1979 : 20 - 21, Βήκας, 1917 : 172, Μέγας, 1942 - 49 : 61
 79. Φραγκάκι, 1979 : 32 (Κρήτη), Χόνδρος, 1984 : 2 (Ρόδος), Ρήγας, 1970 : 49(Σκιάθος), ΛΑ χφ. 1426: 2 (Μακεδονία), ΛΑ 1628 : 1 (Πάτρα), Βοναζούντα, 1963: 522 (Σαλαμίνα).Το προσκύνημα ήταν και παραμένει ιδιαίτερα διαδεδομένος τρόπος παράκλησης του θείου τόσο στο Χριστιανισμό (Ανατολής και Δύσης) όσο και στον Ισλαμισμό, Ινδουϊσμό και σε άλλα θρησκευτικά συστήματα. Στην Αίγυπτο λ.χ. ειδικά το προσκύνημα της άτεκνης συνδυάζεται με πέρασμα από ποτάμι με βάρκα (Ammar 1966 : 88), και στους Katchin της Βιρμανίας η αντίστοιχη διάβαση ενός ρυακιού γίνεται αφού κατασκευαζόταν μια πρόχειρη γέφυρα , την οποία περνάει η άτεκνη οδηγούμενη από τη μδιά (Gilhodes, 1919: 874 - 75), πράγμα που τόνιζε το διαβατήριο χαρακτήρα της πράξης. βλ. Gélis, 1984 : 51-64 (Γαλλία), Nicolas, 1979, κεφ. II (Τουρκία), Granqvist, 1950 : 115 (Αραβες Παλαιστίνης), όπου αναφέρεται και το ντύσιμο του βρέφους με ρούχα καλόγερου από τους καθολικούς Έλληνες. (ο.π.: 126), Mc Gilvray, 1982 : 64 (Σρι-Λάνκα), ίδια πρακτική των αναθημάτων.
 80. « Ως επεθύμουν το νερό της γής το καλοκαίρι,/έτσι πεθύμουνα κι εγώ για να γενούμε ταίρι», « από τη γης βγαίνει νερό κι όχ την ελιά το λάδι/κι αποότη μάνα την καλή βγαίνει το παλληκάρι », « Όσες βροχές σταλαματιές, τόσο καρδάρια γάλα », « Νύφη μεγάλο πέλαγος, γαμπρός χρυσό καράβι », « ο πλάτανος πίνει νερό κι αποθυμεί τη βρύση / έτσι αποθυμώ κι εγώ το όμορφο κορίτσι », « ποιος τ' είπε περιστέρα μου, ποιος το είπε , κρύα βρύση, / που να χωρίσει λεμονιά να πάρη κυπαρίσσι», « Ποτάμι ν' επλημμύρισε, σε περιβόλι μπαίνει/ποτίζει δέντρ' αρίθμητα, μηλαις και κυπαρίσσια / και μιάα μηλιά γλνκομηλιά νερό δεν τη φελάει/κινά η μηλιά και ψύγεται και κίτρινο φυλλιάζει », Πολίτης,1914, αρ.123 και 127. Ο νοτιάς πάλι συνδέεται κι υγρός και βοχερός με το γυναικείο φύλο, Φραγκάκι, 1978 : 34. Στην πηγή πηγαίνει η νύφη μετά το γάμο. Παπαθανάση - Μουσιοπούλου, 1981 : 51 - 53, Μέγας, 1940 : 163.
 81. Ψυχογιός,1951 : 341 και 345 (Ηλεία), Χουρμουζιάδης, 1940 - 41 : 67(Αν.Θράκη), Καραπατάκης, 1979 : 84 (Γρεβενά), Παπαδάκη, 1981 : 6 (Μακεδονία), ΛΑ χφ. 1844 Α' : 1 (Λήμνος), ΛΑ χφ. 1426 : 2 (Κρούσοβο Μακεδονίας). Η Τετάρτη και Παρασκευή είναι ημέρες νηστείας, δέν γίνονται γάμοι και κατά την εκκλησία δεν

- πρέπει το ζευγάρι να « σμίγεται σαρκικώς», Αποστ. Κανών 69, *Πηδάλιον* :91-94 Την Τετάρτη « έγινε το συμβούλιο δια την προδοσίαν του Κυρίου μας » και την Παρασκευή «έπαθε σαρκί τον υπέρ της σωτηρίας μας θάνατον», Αποστ. Κανών 69, *Πηδάλιον* : 92 και 94. Επίσης Πολίτης, 1975 : 355. Την ίδια εξήγηση δίνει και ο λαός, Μέγας, 1942 - 49 : 13.
82. Μέγας, 1917 (Θράκη), Μέγας, 1940 : 96 - 97, Ήμελος, 1961 (Νάξος), Πολίτης, 1931 : 94 - 97, Πολίτης, 1975 : 353, Παπαθανάση- Μουσιοπούλου, 1979 : 174-75 (Θράκη) και 1981 : 199 (Αργίνιο), Παπαμιχαήλ, 1911 : 686 (Μαντινεία), Van Gennep, 1960 : 15 - 25 και 192 - 93 και 1943 : 111 και ιδιαίτερα Belmont, 1986 : 15 16. Σπανιότατη αντίθετα ήταν η τελετουργική επαφή με τη γονιμοποιό δύναμη των ογκολίθων. Ο Πολίτης μας αναφέρει την Κυλίστρα στο λόφο των Νυμφών, ένα βράχο κοντά στην Καλλιρόη και την Παλιά Πέτρα στο Λεοντάρι. Αντίθετα εξαιρετικά διαδεδομένη ήταν η πρακτική αυτή στην Ευρώπη (Γαλλία, Ισπανία). Πολίτης, 1975 : 345 - 52, Laget, 1982 : 37 - 38, Gélis, 1984 : 69 - 72.
83. ΛΑ χφ. 1699 : 34 (Αρκαδία), ΛΑ χφ. 1566 : 1 (Μανιάκι), ΛΑ χφ. 2135 : 7 (Αργολίδα), Ρήγας, 1979 : 49 (Σκιάθος), Παπαδάκη, 1981 : 17 (Μακεδονία), Πετρόπουλος, 1952 : 34, Μέγας, 1939 : 121. Πρβλ. επίσης στην Πελοπόννησο την τελετουργία κατά την οποία ήταν αναρτημένο το ξυλόκτενο του αργαλειού (σαφώς γονιμική παράσταση) Αθανασόπουλος, 1915: 409, πράγμα που πρέπει να συνδυάσουμε με την επίσης διαδεδομένη στην Πελοπόννησο μεταγαμήλια τελετουργία να πατάει η νύφη, πριν μπει στο σπίτι, την τρίποδη πυροστιά (όχι αντεστραμμένη), που τοποθετείται στο *κατώφλι*, Ρωμαίος, 1923 : 359. Για τη σημασία του *διασκελισμού* βλ. επόμενο κεφάλαιο. Η ίδια πρακτική ακολουθείται στην Τουρκία, Nicolas, 1972 : 34.
84. Ψυχογιός, 1951 : 341 (Ηλεία) και 1984 : 25, Καραπατάκης, 1979 : 84 (Γρεβενά), Παπαδάκη, 1981 : 17 (Μακεδονία), ΛΑ χφ. 2302 : 116 (Ιωάννινα), ΛΑ χφ. 1426:2 (Μακεδονία), Μέγας, 1939 : 121.
85. Λέτσας, 1953 : 299 - 300, (Μακεδονία), Παπαδάκη, 1981 : 16, ΛΑ χφ. 1426 : 2 (Μακεδονία), Ρήγας, 1979 : 49 (Σκύρος), όπου η μαία « *κουλλάει πουτήρια* γύρω στην κοιλιά της τρεις - τέσσερες φορές ».
86. Σαλβάνος, 1929 : 133 (Κέρκυρα)
Η αντίληψη ότι το κρεμμύδι εμπεριέχει κατά κάποιο τρόπο το ομοειδές του φαίνεται κι από τα εξής σχετικά αινίγματα: «Ο μπάρμπα- Γιώργης ο χοντρός/ έχει ζώνες δεκαοχτώ » και « ο μπάρμπας μ' ο καλόγερος σαράντα ζώνες ζώνεται, κι απόξω την παληά ντου », Φραγκάκι, 1969 : 123. Κοπανισμένο και τηγανισμένο (δίχως λάδι) το κρεμμύδι χρησιμοποιείται ως επίθεμα στο υπογάστριο για « *τσι 'στερόπονους τσης γέννας* », ο.π.
87. Ψυχογιός, 1951 : 341, Μέγας, 1926 - 28 : 13.
88. Argenti - Rose, 1949 : 410 και Σκουβαράς, 1967 : 79 - 80, όπου η άτεκνη «ονο-

ματίζει» ρητά το γιατροσόφι, λέει δηλαδή « καθώς κολλούν οι αδέλλες εις τον άνθρωπον, ούτως να κολλήσει και παιδί από τη γυναίκα όπου το πίνει, το όνομα της Οδεΐνα ». Η ίδια ακριβώς συνταγή με τις βδέλλες χρησιμοποιείται και για τη θεραπεία της τριχόπτωσης, με τη διαφορά ότι το παρασκεύασμα δεν το πίνουν αλλά το γλείφουν, Μέγας, 1941 - 42 : 185. Ενδεικτικά αναφέρουμε και το πιο περίπλοκο ματζούνι: Έπαιρναν ατσάλι και το έβαζαν να ανάψει στη φωτιά. Αφού έβραζε το κολλούσαν πάνω σ' ένα κομμάτι θείου (βενέτικο θειάφι) και από την ένωση αυτή έπεφταν στο νερό κόμποι σιδήρου και θείου. Τους κόμπους αυτούς εκοπάνιζαν και τη σκόνη την αναμείγνυαν με μέλι, σηςάμι, μπαχαρικά και καρύδια » Κόνσολας, 1966 : 229 (Κάρπαθος).

89. Petropoulos, 1954 : 31
90. Papamichael, 1975 : 54 (περιοχές Καλαμπάκας και Κοζάνης), Μέγας, 1952 : 18-19 (Αν. Θράκη και Βλαχόφωνοι Πίνδου), « Όπου είχε πρασινάδα, οι γυναίκες σέρνοντας παν στα χόρτα κι' ελέγανε: Φάε μουνί, χορτάρ'... » ο.π.: 18
91. ΛΑ χφ. 1631 : 2 (Λέσβος), Papamichael, 1975 : 57 - 59 (Κοζάνη, Ολυμπία, Ιθάκη, Ακαρνανία, Ικαρία), Λέτσας, 1953 : 300 (Μακεδονία), Παπαδάκη, 1981 : 16 (Μακεδονία), Φραγκάκι, 1978 : 31 (Κρήτη), Ψυχογιός, 1951 : 341 (Ηλεία), Καραπατάκης, 1979 : 85, (Γρεβενά), ΛΑ 1628 : 1 (Πάτρα), ΛΑ χφ. 1426 : 2 (Μακεδονία). Μεταξύ των φυτών στα γιατροσόφια χρησιμοποιούνται και οι κορυφές του πεύκου, τα νέα δηλαδή κλαδιά, Καραπατάκης, 1975 : 85. Βλ. επίσης Gélis, 1984: 72 - 77
92. Βοναζούντα, 1963 : 522, Πολίτης, 1975 : 34 - 35 και 1980 : 322 - 23, Μέγας, 1929 : 399
93. Μέγας, 1941 - 42 : 173 - 175, Σαραντή - Σταμούλη, 1938 : 211, Papamichael, 1975 : 57, 90 κ.ε., 101 κ.ε., Πολίτης, 1870 : 341, Ρήγας, 1970 : 49 και 51 - 52, το κουρ' - τσοβότανο είναι ένα λουλουδάκι που βγαίνει πάνω σε ένα μικρό, μακρόστενο κοχυλάκι που μέσα του έχει ένα σκουληράκι. Όταν το λουλούδι είναι κόκκινο ανοιχτό, η βρώση του οδηγεί σε θηλυγονία, όταν είναι κόκκινο σκούρο γίνεται στριφτουβότανου και η βρώση του σκουληκιού οδηγεί σε επταετή στείρωση.
94. Papamichael, 1975 : 57 - 58. Για να βρεθεί το « τετράφυλλο τριφύλλι » κάνουν « με πέτρες μια μάνδρα υψηλή και...βάζει μέσα [τα μικρά του ακανθόχοιρον]. Ο ακανθόχοιρος βρίσκει το τριφύλλι το φέρνει στη μάνδρα που αμέσως γκρεμίζεται και παίρνει τα παιδιά του. Ο άκληρος το άλλο πρωί βρίσκει το τριφύλλι και το τρώει», ΛΑ χφ. 2143 (Λήμνος).
95. Papamichael, 1975 : 11 - 53, Κρητικός, 1960 : 398 - 422, Πολίτης 1975 : 73 - 74 και 1904 : 915, Φραγκάκι, 1978 : 31 και 1969 : 990 - 100, Χούμης, 1870 : 337, ΛΑ 1674 : 2. Ο μανδραγόρας απαντάται με διάφορες ονομασίες : καλάνθρωπος, μηλιακός ή αβγουνδάτσα (από το σχήμα του καρπού), αρκάνθρωπος (από την τριχωτή σαν άρκο, αρκούδα, ρίζα του), φιστουλόριζο (διότι θεραπεύει τη φί-

στουλα, το συρίγγιον), σερνικοβότανο, (συμβάλλει στην αρρενογονία), τρελλο-
 χόρταρο (διότι επιφέρει διέγερση). Χρησιμοποιείται μεταξύ των άλλων και για
 την τριχόπτωση (βλ. σημείωση 4α 9) και ενίοτε τον αναρτούν στα κελλάρια για
 να διατηρήσει τη σοδειά. Πρβλ. και *Γένεση*, λ, 14 - 18, « και ήλθεν ο Ιακώβ το
 εσπέρας εκ του αγρού και εξελθούσα η Λεία εις συνάντησιν αυτού, είπε, προς
 εμέ θέλεις εισέλθει, διότι σε εμίσθωσα τω όντι με τους μανδραγόρας του υιού
 μου. Και εκοιμήθη μετ' αυτής εκείνη την νύκτα. Και εισήκουσεν ο Θεός της Λείας
 και συνέλαβε , και εγέννησεν εις τον Ιακώβ, πέμπτον υιόν » ο.π. 16 - 18. βλ.
 Gélis, 1984: 77 - 79 (Γαλλία), Opie και Tatem, 1992: 237 (Μ. Βρετανία).

96. Δ.Πετρόπουλος, 1953 : 28 - 29, Γεωργίτσης, 1891 : 204, Δασκαλάκης, 1974, Αλε-
 ξάκης, 1980 : 326 - 32, Πατσουράκος, 1910 : 58. *Σύγγρια* : κατά πάσα πιθανότητα
 από τη λέξη συγκυρία ή συγκυριά, Δασκαλάκης, ο.π. 80 κ.ε. Ο όρος *συγκόρμισσα*
 συναντιέται και στις περιοχές Κύθνου, Εύβοιας και Στερεάς Ελλάδος. Πετρό-
 πουλος, οπ.: 31.
97. Μέγας, 1939:112 -13, Πέρδικα, 1940 : 149(Σκύρος), Χουρμουζιάδης, 1940-41:80,
 Χολιαρής, 1931(Ύδρα), Καραπατάκης, 1979:91- 93(Γρεβενά), Σαράντη-Σταμού-
 λη, 1952 :188, « λέγανε μόνε που δεν το γέννησε, αφού το πέρασε από την τραχη-
 λιά» (Θράκη), Guys, 1783:129, Petropoulos, 1956: 275-77(Κρήτη, Μάνη, Λήμνος,
 Αράχωβα).

Κεφάλαιο III

Η ΔΙΤΤΗ ΜΟΝΑΔΑ: ΕΓΚΥΜΟΣΥΝΗ

Οι φράσεις και τα επίθετα που χρησιμοποιούνται για την έγκυο μολονότι ποικίλλουν περιστρέφονται κυρίως γύρω από το βάρος, το φορτίο που φέρει η εγκυμονούσα : βαρεμένη, βαρούμενη, αποβαρυμένη, φορτωμένη, γομαρισμένη (γόμος = φορτίο), τουβάρενα, βαρειωμένη, βαροκοιλιασμένη, καταβαρισμένη, καταπιασμένη. Άλλα κοινά επίθετα είναι το γγαστρωμένη (εν + γαστρί), φουσκωμένη και σπανιότερα οι εκφράσεις «κίνησε έγκυος» και « έχει τ' αυγό». Τη γυναίκα την «εβάρυνε» ή την «εφόρτωσε » ο άνδρας της, όπως δηλώνουν οι εκφράσεις « εγώ σε φόρτωσα εγώ σε ξεφορτώνω» (που χρησιμοποιείται ως ωκυτόκιο), «την εβάρυνέ δηνε κ' ύστερα δεν ήθελε να την βάρη¹ ».Η ίδια η εγκυμοσύνη αποδίδεται με τις αντίστοιχες εκφράσεις 'γγαστριά, γγάστρωμα, φόρτωμα, βαρεμωσύνη.

Η αντίληψη για την εγκυμοσύνη ως βάρος, άχθος που φέρει η γυναίκα είναι κοινή σε πολλούς πολιτισμούς, όπως άλλωστε και η αντίληψη της «διόγκωσης», της «φούσκωσης »².

Η Κίσσα

Χαρακτηριστική και ευρύτατα διαδεδομένη είναι η γνωστή και σήμερα, ζωνρή επιθυμία της εγκύου για ορισμένες τροφές ή για ασυνήθιστες ουσίες (αλλοτριοφαγία). Πρόκειται για μια θεσμοποιημένη συμπεριφορά, η οποία συναντάται σε πάμπολλους πολιτισμούς δίχως ωστόσο να είναι οικουμενική ή να αφορά διαπολιτισμικά τις ίδιες τροφές ή ουσίες. Σύμφωνα με την εθνοϊατρική άποψη η κίσσα δημιουργείται από την πίεση που ασκούν πάνω στα τροφικά αποθέματα της μητέρας οι επιτακτικές ανάγκες του εμβρύου, με αποτέλεσμα να αναγκάζεται η μητέρα να διευρύνει προς διάφορες κατευθύνσεις τη δίαιτά της³. Ωστόσο το γεγονός παραμένει ότι πρόκειται για μια έντονα συμβολική συμπεριφορά που ενίοτε επηρεάζει και τους άνδρες, άλλοτε συνδέεται και με αποστροφή προς ορισμένες βασικές και συνηθισμένες τροφές - όπως το ρύζι και το ψάρι στη Ν.Α. Ασία - και άλλοτε πάλι αναφέρεται σε τροφές με έντονο συμβολικό περιεχόμενο που επιτρέπουν στην γυναίκα να αμφισβητήσει την ανδρική

κυριαρχία, μολονότι και αυτό πραγματοποιείται μέσα σε ένα πλαίσιο απαγορεύσεων, ενίοτε εξαιρετικά αυστηρών και πιεστικών⁴.

Η κίσσα είναι γενικευμένο φαινόμενο όχι μόνο στον ελλαδικό χώρο, αλλά και στον ευρύτερο ευρωπαϊκό και μεσογειακό⁵. Τα *πιθυμητούρια*, όπως ονομάζεται η κίσσα, δεν νοούνται σαν μια απλή επιθυμία ή όρεξη, αλλά μια επώδυνη και επικίνδυνη επιθυμία με δυνάμει σοβαρές συνέπειες για τη μητέρα και το έμβρυο. (Συχνά ονομάζεται και *κακοψύχι*). Κατά συνέπεια η έγκυος που κουβαλούσε δυο ψυχές⁶, είχε το δικαίωμα να ζητήσει ό,τι ορεχθεί («λιγουρευτεί, λιμπιστεί, μυριστεί ») καθώς «η μεν δόση θεωρείται ψυχικό, ενώ η άρνηση κρίμα»⁷. Χαρακτηριστική λ.χ. είναι η αντίληψη που επικρατεί σε ορισμένες περιοχές (Κρήτη, Κάρπαθο) σύμφωνα με την οποία το άτομο που αρνείται να εκπληρώσει την επιθυμία της εγκύου βγάζει « τσίτο » (κριθαράκι) στο μάτι. Για να θεραπευτεί πρέπει να του « δώσει μπούλο » (μούντζα) ή να το « γητέψει » (ξορκίσει) μια πρωτογέννητη κόρη, ή να πάρει από μια έγκυο μια *μπακίρα* (χάλκινο νόμισμα). Το νόσημα, όπως και η θεραπεία του, παραπέμπουν στη βασκανία και τα μέσα αναίρεσής της. Κατά συνέπεια μπορούμε να συνάγουμε ότι η έγκυος έχει στην κατάσταση αυτή την ικανότητα να *φταρμίζε* (ματιάζει, βασκάνει)⁸. Οι επιθυμίες της επομένως αναγνωρίζονται από το περιβάλλον της, το οποίο ανταποκρίνεται προσφέροντάς της *μυρωδιές* ή *μυριστικά* από ό,τι ζητήσει, ταυτόχρονα όμως θεωρούνται επικίνδυνες και άλογες, απαιτήσεις ενός σώματος που δεν ελέγχει τον εαυτό του.

Η ανεκπλήρωτη επιθυμία έχει διαφόρων ειδών συνέπειες. Η πλέον ακραία θεωρείται το « ρίξιμο » του παιδιού (η αποβολή), ενώ συχνότατα θεωρείται ότι προκαλεί τη λιγοθυμία του εμβρύου («κρούβγεται το παιδί και πλαντά », « δεν σκιρτά »). Στην περίπτωση αυτή τοποθετούν στον ομφαλό της μητέρας και για να « πάρει μυρωδιά » το παιδί, χταπόδι ή τυρί ψημμένο στα κάρβουνα, κοπανισμένα κρεμμύδια ή επιθέματα με ρακί. Θεωρείται ότι κατ' αυτό τον τρόπο το έμβρυο συνέρχεται και φέρνει βόλτα »⁹. Η ανεκπλήρωτη επιθυμία μπορούσε επίσης να προκαλέσει στην έγκυο οδυνηρό πρήξιμο στη θηλή, το λεγόμενο « τρίχωμα», το φράξιμο δηλαδή της θηλής από

μια τρίχα του μαστού¹⁰. Ωστόσο η πλέον καθολική συνέπεια στον ελλαδικό χώρο, αλλά και γενικότερα, και η οποία υπογραμμίζει ακριβώς τη συμβολική/μαγική επικοινωνία μεταξύ μητέρας και παιδιού, είναι η εμφάνιση των ανεκπλήρωτων επιθυμιών στο σώμα του παιδιού υπό μορφή *σημαδιών*. Έτσι οι διάφορες επιθυμίες, οι καρποί ή οι τροφές που δεν μπόρεσε να γευτεί η έγκυος, αποτυπώνονται κατά κάποιο τρόπο πάνω στο σώμα του παιδιού (ελιά σε σχήμα σκωτιού, αιμάτωμα σε σχήμα κερασιού κ.ο.κ.) στο σημείο που η ανικανοποίητη μητέρα άγγιξε ή έξυσε κατά τύχη το δικό της σώμα. ¹¹ Αλλά η αποτύπωση στο σώμα του αγέννητου παιδιού μπορεί να συμβεί και στην περίπτωση που η μητέρα πάρει κρυφά κάποιο καρπό ή λουλούδι, πράγμα που μας επαναφέρει στο θέμα της βαριάς ευθύνης ηθικής και υλικής που έχει η μητέρα έναντι του παιδιού.¹² Τα συμπτώματα όμως και οι συνέπειες δίνουν διαφορούμενη απάντηση στο ποιος ακριβώς ευθύνεται για τις αιφνίδιες και ενίοτε άλογες αυτές επιθυμίες¹³.

Απαγορευμένες Τροφές

Στην κατάσταση αυτή επόμενο είναι να ελέγχονται και οι τροφές ή οι ουσίες που εισάγονται στο σώμα της μητέρας. Ωστόσο οι απαγορευμένες τροφές, απ' ό,τι δείχνει το υλικό μας, είναι περιορισμένες και αφορούν, οι περισσότερες, σε μη *εξημερωμένες* τροφές με ιδιαίτερο συμβολικό περιεχόμενο ή με γνωρίσματα που αναγνωρίζονται ως μεμπτά και απαίσια από φυσική ή ηθική άποψη. Έτσι απαγορεύεται η κατανάλωση του *λαγού* -- ένα τροφικό ταμπού ιδιαίτερα διαδεδομένο στην Ευρώπη και την Ανατολή-- διαφορετικά το μελλογέννητο δεν θα μπορεί να κοιμάται φυσιολογικά, αλλά θα λαγοκοιμάται (ή σπανιότερα αναφέρεται), το παιδί θα γεννηθεί *σχιζαχείλης* , θα πάσχει δηλαδή από λαγωχειλία. Ο λαγός γενικά δεν θεωρείται αίσιο ζώο, αφού εγκαταλείπει πολύ γρήγορα τα νεογνά του, δοξασία που αντανακλάται στις παροιμίες: «σκόρπισαν του λαγού τα παιδιά», και « τήρια μη μοιάσεις του λαγού οπού γεννάει κι αρνιέται ». Ο λαγός αποτελεί σύμβολο της δειλίας, του διαβόλου και της γονιμότητας. Θεωρείται μάλιστα ότι κατά καιρούς αλλάζει γένος. ¹⁴ (βλ. και υποσημ. 37).

Απαγορευμένα κατά την εγκυμοσύνη είναι και τα *σαλιγκάρια* (σάλιαγκοι, σφαλίγκαροι, κοχλιοί, σαλιαραίοι) διότι το παιδί θα γίνει “σαλιάρικο” ή “καχεκτικό”¹⁵. Και στην περίπτωση αυτή έχουμε να κάνουμε με μια “άγρια” τροφή, η οποία ανακαλεί την εικόνα ενός εμβρύου που βγαίνει, αλλά και μπαίνει στη μητρική κοιλιά.

Από τα θαλασσινά, δύο είδη, το *χταπόδι* (αγριάδι, αυλώνα) και το *καβούρι*, απαγορεύονται στην εγκυμονούσα, καθώς το πρώτο αποτυπώνεται στο σώμα του βρέφους (και μάλιστα αν είναι κορίτσι κατά την εγκυμοσύνη του θα μεγαλώσει και το σημάδι) ή προκαλεί «χταπόδια» δηλαδή κιρσούς στα πόδια της ίδιας της μητέρας, ενώ το δεύτερο θα «κάνει το παιδί να μαζεύεται»¹⁶. Θα πρέπει να αναφέρουμε ότι στην Κρήτη, αφού βγει το παιδί και ο πλακούντας, ποτίζουν τη λεχώ ρακί για να ζαλιστεί και να πέσει το *θεριουλάκι*, είδος χταποδιού ή καβουριού το οποίο αν μείνει μέσα στην κοιλιά κινδυνεύει «να κρούξη τη λουχούνα». Το ρήμα «κρούζω» συνδυάζεται συχνά με αόρατα και κακοποιά όντα που υποτίθεται ότι οδηγούν τον άνθρωπο στην παραφροσύνη («τον έκρουζαν οι ξωτικές», «που να σε κρούξη ο χλίσ...»). Στην Ηλεία το «χταπόδι» (κιρσοί) αναφέρεται ως ασθένεια της λεχούς: όταν «πέση πριν το παιδί στις παιδοκομούσες πνίγει τη λεχώνα και το παιδί»¹⁷.

Πρέπει επίσης να αποφεύγονται οι πάσης φύσεως καρποί, ξηροί ή νωποί, (κεράσια, αμύγδαλα...) που είναι δίδυμοι, καθώς και οι διπλοί σπόροι, προκειμένου να μη γεννηθούν δίδυμα παιδιά¹⁸. Αναφέρεται επίσης και το χοιρινό σε ορισμένες περιοχές, είτε ως ιδιαίτερα βαριά τροφή, είτε διότι ηχητικά/ συμβολικά παραπέμπει στις χοιράδες γνωστές και ως «σκρόφολες» (σκρόφα = γουρούνι), μορφή αδενίτιδας, ή ως «χελώνια»¹⁹. Αποφεύγονται επίσης ο αλάλητος πετεινός για να μην γεννηθεί βουβό το παιδί και τέλος το κρασί και τα οινοπνευματώδη για να μη γίνει το παιδί νευρικό.

Οι απαγορευμένες αυτές τροφές αναφέρονται σε ανώμαλες από πλευράς ταξινομικής και συμβολικής κατηγορίες που παραπέμπουν στην άγρια, ή εξανθρωπισμένη, κοινωνικοποιημένη ή εκπολιτισμένη φύση. Οι ίδιες οι τροφές παραπέμπουν ειδικότερα σε διάφορες ασθένειες (λαγοχειλία, χοιράδες) καχεξίες, ή επιρροές (λαγοκοίμητο παιδί), οι οποίες όπως και άλλες αρρώστιες αποπέμπονται με επωδές σε τόπους απά-

τητους, «σε μέρη ακατοίκητα σε ριζιμιιά λιθάρια» στα βουνά και 'ς τα λαγκάδια», «στα όρη 'ς τα βουνά, που πετεινός δεν κράζει και σκύλος δε γαβγίζει»²⁰.

Συμβολικές απαγορεύσεις

Η εγκυμονούσα, ευάλωτη και επικίνδυνη, ανάμεσα στις ποικίλες εξωγενείς επιρροές και τις εσωγενείς πιέσεις, υπόκειται σε μια σειρά απαγορεύσεων που περιγράφουν και εκφράζουν τόσο το φόβο για την πιθανή παραμόρφωση, ασθένεια ή απώλεια του παιδιού (άμεση ή μελλοντική), όσο και τον κίνδυνο που συνιστά η ίδια για τον εαυτό της αλλά και τους τρίτους. Πρόκειται για απαγορεύσεις που την αποκόπτουν μέχρι ενός βαθμού από την καθημερινή πρακτική και τελετουργική ζωή, την περιορίζουν, αλλά και προδιαγράφουν τις ευθύνες που θα τη βαρύνουν σε περίπτωση κακής τροπής των πραγμάτων. Τελετουργικά επικίνδυνη, αλλά και σε τελετουργικό κίνδυνο, η έγκυος και το μελλογέννητο προστατεύονται από *πραγματικούς* κινδύνους - που εκφράζονται κατά τρόπο *φαντασιακό* - με *συμβολικά / τελετουργικά* μέσα ή απαγορεύσεις.

Από τις πλέον κοινές τέτοιου είδους υποχρεώσεις της εγκυμονούσας είναι η αποφυγή κάθε επαφή με το θάνατο, απαγορεύεται δηλαδή να παρίσταται σε κηδείες, σε ανακομιδή οστών, να αντικρύζει λείψανο, να φάει κόλλυβα ή να αγγίζει αντικείμενο που έχει σχέση με νεκρό άτομο. Διαφορετικά θα γεννήσει καχεκτικό, χλωμό (κιτρινώδες) ή δειλό παιδί, ή σε ακραία περίπτωση θα προκαλέσει το θάνατό του²¹. Είναι σαφές ότι οι δύο αδιαμεσολάβητες και κάθετα αντιτιθέμενες αρχές της ζωής και του θανάτου, πρέπει να παραμείνουν κεχωρισμένες και ότι οποιαδήποτε επαφή ή μείξη τους είναι επικίνδυνη. Αν πάλι πρέπει να πραγματοποιηθεί αντιμετωπίζεται τελετουργικά, δηλαδή με κοινωνικά αποδεκτούς τρόπους υπέρβασης. Έτσι λ.χ. όταν η έγκυος συμμετέχει, πράγμα σπάνιο, «σε λύπες...βάζουν μια μουντζουλιά στο αυτί της πίσω»²².

Μια σειρά απαγορεύσεων δηλώνουν και προσπαθούν εκ των προτέρων να αναιρέσουν συγκεκριμένες επιπλοκές του τοκετού: Η επίτοκος αποφεύγει να φέρει στη μέση της κλειδιά διότι την «κλειδώνει» και δεν γεννά (θα επανέλθουμε στο κεφ. IV).

Οφείλει επίσης να βάζει τα ξύλα στη φωτιά «από την καλή», δηλαδή με το παχύτερο άκρο προς τη φωτιά και το λεπτότερο προς την ίδια, για να μην γεννηθεί ανάποδα το παιδί. Προβληματισμός υπάρχει και γύρω από τον κίνδυνο να τυλιχτεί ο ομφάλιος λώρος γύρω από το λαιμό του εμβρύου και πνιγεί τη στιγμή του τοκετού. Προκειμένου να απομακρυνθεί ο κίνδυνος σε ορισμένες περιοχές η έγκυος απέφευγε να αγγίξει το στημόνι και υφάδι του αργαλειού για να μη γεννηθεί το παιδί με «θηλειές» στο λαιμό²³. Η ύφανση αποτελεί μια από τις βασικές μεταφορές της κυοφορίας, της σιωπηλής αυξητικής διαδικασίας που οδηγεί στη γέννηση. Μαζί με τη μαγειρική αποτελεί τις δυο μεταφορές που απορρέουν από τον κόσμο του πολιτισμού και βρίσκονται σε αντιδιαστολή αλλά και *αντιστοιχία* με τις δύο ανάλογες μεταφορές που απορρέουν από τον κόσμο της φύσης, τη βλάστηση και τις φάσεις της σελήνης. Στην αρχή της ύφανσης λ.χ. η υφάντρια εύχεται «η ώρα η καλή, κι καλή ξύφασ'» κατά το « η ώρα η καλή κι καλή λευτεριά» που απευθύνουν στην εγκυμονούσα· το πρόσθιο μέρος του στημονιού που δένεται στον καταδέτη και ονομάζεται «δεκαδολόγια», το δένουν πάνω στα άκαρπα δένδρα για να καρποφορήσουν· το υφαντό πάλι μπορεί να είναι «διπλοσαραντισμένο»· η πρώτη πήχη του υφαντού, η λεγόμενη «κομπόδεση» δεν χρησιμοποιείται για ανδρικό πονκάμισο ή βράκα, διότι «δένεται» ο άνδρας, καθίσταται δηλαδή ανίκανος²⁴. Αλλά στο θέμα αυτό θα επανέλθουμε παρακάτω (βλ. πρόγνωση φύλου).

Ο κίνδυνος να βγει το μελλογέννητο *λουροδεμένο* παραμονεύει και στη περίπτωση που η εγκυμονούσα δρασκελίζει σκοινί (ενίοτε και κολοκυθιές ή λυγιές, είδος θάμνου με τον οποίο έπλεκαν φράκτες κ.ά.). Αν συνέβαινε κάτι τέτοιο, ο κίνδυνος μπορούσε να απομακρυνθεί με την επανάληψη της πράξης κατ' αντίστροφη όμως φορά.²⁵ Άλλο τόσο όμως δεν πρέπει να τη δρασκελίσουν - άνθρωποι ή ζώα - όταν κάθεται με απλωμένα τα πόδια, μήπως το παιδί βγει ανάποδα. Σε τέτοια περίπτωση το κακό αίρεται και πάλι με το να τη ξαναδρασκελίσουν «ταπισώκωλα»²⁶.

Ψευδοκύηση

Η ισχυρή επιθυμία της γυναίκας να τεκνοποιήσει και επομένως να ανταποκριθεί στον κοινωνικό της ρόλο και να ολοκληρώσει την ταυτότητά της, καθώς και η πιεστική προσδοκία του οικογενειακού και ευρύτερου κοινωνικού της περιγύρου, μπορούσε, ενίοτε, αν και σπάνια, να εκδηλωθεί και να εκφραστεί στο επίπεδο του σώματος, να πάρει δηλαδή τη μορφή μιας ψευδεγκυμοσύνης, ή κατά τη σημερινή ψυχιατρική διάλεκτο, τη μορφή μιας σωματομεταταρπτικής υστερίας.

Αν η ακληρία είναι του Θεού τιμωρία, το *ανεμογκάστρι* καθώς αποκαλείται (ή «ανεμογάστρι, ανεμογκαστριά») θεωρείται συνήθως του διαβόλου κάμωμα. Ο «άνεμος» στην προκειμένη περίπτωση αναφέρεται στο διάβολο ή σε κακοποιό πνεύμα, δαιμόνιο, όπως άλλωστε ευφημιστικά δηλώνουν και οι εκφράσεις «άει στον άνεμο», «πάει στον άνεμο» και οι ονομασίες των πονηρών πνευμάτων *αερικά, ανεμικές, αερούδες, ανεμογαζούδες*, που συνδέονται και με διάφορες ψυχικές («ανεμομπόδισμα») ή σωματικές ασθένειες και απειλούν ή επηρεάζουν κυρίως όσους βρίσκονται σε μεθοριακή κατάσταση (νεογέννητα, λεχώνες, εγκυμονούσες, νεόνυμφους)²⁷. Κατά μία θρακική παράδοση ο Θεός καταράστηκε το διάβολο «να ζας 'στον αγέρα κ' εκεί απάν ναϊ λειώσ'ς [κ]ι ο διάβολος έφκι... 'στα ουράνια και τώρα γερ' καμιά βολά απ'το δαιμόνιο αγέρας κατ' και πατάει καένas και παθαίν', στραβών' το ποδάρ' ή το χέρ' κ' είναι δαιμονικά κείνα»²⁸. Έτσι το ανεμογκάστρι θεωρείται γενικά ενέργεια του διαβόλου, ο οποίος εκμεταλλεύεται « τον ισχυρό πόθο της γυναίκας », « κατάπιασμα από ανεμικό », από « νεράϊδα που κάνει τη νύχτα βββ...»²⁹.

Σε ορισμένες περιοχές η ψευδοκύηση θεωρείται αποτέλεσμα του ανέμου που εισχωρεί στην κοιλιά και τη φουσκώνει -- «ανεμοφούσκωμα» (Λήμνος) ή «ανεμόπορδος» (Λέσβος), καθώς το παιδί δεν είναι πραγματικό αλλά «πόρδος»-- πράγμα που μπορεί να συμβεί όταν η γυναίκα αποπατεί στο ύπαιθρο, μακριά επομένως από τους οικείους χώρους, στη φύση ή στην αγριάδα (Κρήτη). Ωστόσο στις ίδιες περιοχές επικρατεί η αντίληψη ότι ο δαίμονας μπορεί να εισχωρήσει στην κοιλιά του ανθρώπου «σαν αέρας»³⁰.

Το «ανεμογκάστρι» όμως μπορεί να αποτελέσει και δικαιολογία για όσες «ρίχνουν» το παιδί, είτε γιατί το έχουν «κλεφτό» είτε γιατί τις «πνίξανε τα παιδιά».³¹

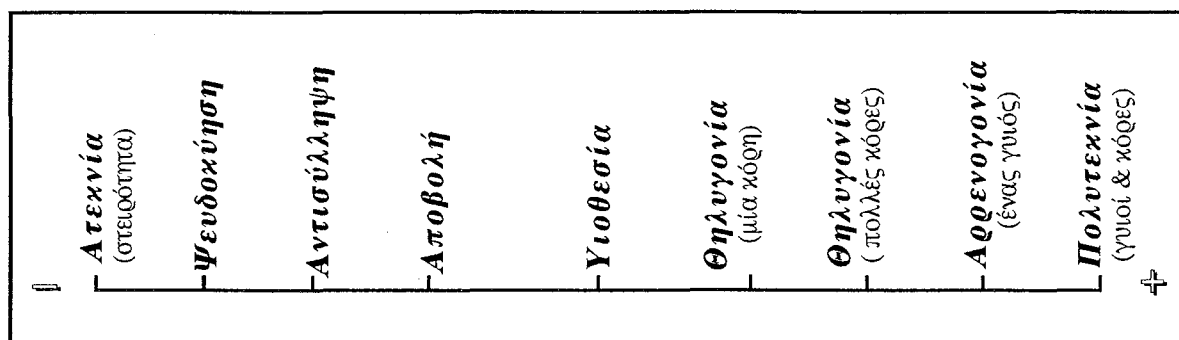
Η πρόγνωση του φύλου και το κνήγι της αρρενολοχίας.

Στη διάρκεια της εγκυμοσύνης, τόσο η έγκυος όσο και οι άλλες γυναίκες του περιβάλλοντός της (κυρίως η μαία) προσπαθούν να απαντήσουν σε ένα ερώτημα που, καθώς θα φανεί, τους απασχολεί εντονότατα, αν όντως δεν τους κατατρώχει: Ποιο θα είναι το γένος του παιδιού που θα γεννηθεί; Και ενώ οι προφυλάξεις, απαγορεύσεις και πρόνοιες που λαμβάνονται δείχνουν ότι δεν προεξοφλείται το αίσιο τέλος της γέννας, εντούτοις το μυστικό του γένους, του βιολογικού φύλου, άρα και ενός μέρους του κοινωνικού πεπρωμένου του παιδιού αναζητείται με εμμονή πριν τη στιγμή του τοκετού.

Μία από τις κεντρικές ιδέες που διέπει το παιγνίδι αυτό της πρόγνωσης είναι ότι η στενή υλική και συμβολική επικοινωνία μητέρας- παιδιού επιτρέπει στο έμβρυο να εκφραστεί μέσω του σώματος της μητέρας του. Η ιδέα αυτή άλλωστε συνδέεται και με το γενικότερο ιατρικο-μαγικό αξίωμα σύμφωνα με το οποίο η εξωτερική εμφάνιση των όντων παρέχει πληροφορίες και για την εσωτερική τους κατάσταση, την άγνωστη πλευρά τους³². Από την άλλη πλευρά τέτοιου είδους συμβάντα ή κρυμμένες γνώσεις καθορίζονται ή αποτυπώνονται και εγγράφονται κατά τρόπο συμβολικό (μετωνυμικά και μεταφορικά) στην κοσμική, ή/ και φυσική τάξη, επιτρέποντας την πρόσβαση σ' αυτά με τις κατάλληλες μαντικές διαδικασίες (βλ. Κεφ.Ι).

Η εξακρίβωση του φύλου του αναμενόμενου παιδιού επιχειρείται με διάφορους και ποικίλους τρόπους. Το υλικό μας παρέχει πλήθος παραδειγμάτων που θα μπορούσαμε να ταξινομήσουμε σε τρεις βασικές κατηγορίες: α) Ερμηνεία κάθε είδους σωματικού «σημείου», συμπεριλαμβανομένου του πλευρικού συμβολισμού και της αυθόρμητης συμπεριφοράς της μητέρας. β) Ερμηνεία των φυσικών ή τεχνητών σημείων και γ) Πρόγνωση του φύλου του επόμενου παιδιού³³ Ωστόσο το όλο προγνωστικό σύστημα, όπως θα γίνει φανερό ευθύς αμέσως, περιλαμβάνει μέσα του ένα ολόκληρο συμβολικό

σύστημα αντιθέσεων που κατά κάποιο τρόπο χαρτογραφεί το μυθικό χώρο στον οποίο εγγράφεται η ανδρικότητα και θηλυκότητα, αλλά και η ασυμμετρία ή/ και ανισότητα που χαρακτηρίζει τα δύο φύλα στην ελληνική κοινωνία³⁴. Συνδεδεμένη με αυτές τις ιδεολογικές παραστάσεις είναι και η σφοδρή επιθυμία της εγκύου να αποκτήσει αρρενα παιδιά, επιθυμία κοινωνικά μορφοποιημένη και ιδιαίτερα βαθειά ριζωμένη. Και όπως ένα σημαντικό βήμα προς την ολοκλήρωση της φύσης της γυναίκας είναι η μητρότητα έτσι και η τελική ολοκλήρωση συντελείται με την απόκτηση ενός τουλάχιστον αγοριού. Ό,τι δηλαδή είναι η μητρότητα προς την ατεκνία είναι και η αρρενογονία προς τη θηλυγονία. Συνδυάζοντας τα στοιχεία που έχουν προκύψει μέχρι στιγμής (Κεφ. 2 και 3) μπορούμε να πούμε ότι η γυναικεία ταυτότητα σε ό,τι αφορά στην τεκνοποιία πραγματώνεται μέσα σε ένα συνεχές, το αρνητικό άκρο του οποίου αντιπροσωπεύεται από τη στειρότητα, ενώ το θετικό άκρο, η πληρότητα, αντιπροσωπεύεται από την ύπαρξη πολλών αγοριών και κοριτσιών :³⁵



Α) Πρόγνωση με βάση τα σημεία και τη συμπεριφορά του μητρικού σώματος :

Η αντίληψη ότι το φύλο του εμβρύου αποτυπώνεται στην επιφάνεια του σώματος και στη συμπεριφορά της μητέρας ανάγεται στην αρχαιότητα και αποτελεί τμήμα μιας ολόκληρης αντίληψης για την τεκνοποιία που αναπαράγοταν συνεχώς μέχρι και τον 19ο αιώνα σε ολόκληρη την Ευρώπη και τον αραβικό κόσμο³⁶ (βλ. Κεφ.2). Έτσι το έμβρυο ανάλογα με το φύλο του «αρρενοποιεί» ή «εκθηλύνει» κατά κάποιο τρόπο, το σώμα και το πρόσωπο της μητέρας. Το πρότυπο κατά κάποιο τρόπο της πρόγνωσης

αυτής είναι η καταληψία.

Έτσι το νεογέννητο είναι:

Αγόρι

-Όταν το πρόσωπο της εγκύνου έχει την υπερχρωμία της εγκυμοσύνης («πανάδες», «λεκέδες», «νεφέλες», «πρέκνες»).

Το όμορφο και γαληνεμένο πρόσωπο.

-Όταν η κοιλιά της μητέρας είναι *μυτερή* και τείνει προς τα *πάνω* (ή σφικτή, μικρή και τείνει προς τα *έξω*).

-Όταν νοιώθει το σκίρτημα του εμβρύου *δεξιά*..

-Αν η εγκυμονούσα ξεκινήσει το βάδισμά της με το *δεξί* πόδι.

-Αν ο δεξιός μαστός είναι *σκληρός* και προεξέχει.

-Αν η θηλή του αριστερού μαστού είναι *άσπρη*.

-Όταν στο ερώτημα «τι έχουν τα χέρια σου;» κοιτάξει πρώτα το *οπισθέναρο*.

-Αν η πρώτη κίνηση των χεριών, αφού έχει τοποθετηθεί κρυφά μικρό αντικείμενο (λ.χ. βελόνα) στα ρούχα της εγκύνου, είναι προς τα *πάνω*.

-Αν αγγίξει ή ξύσει το κεφάλι της (ή το πάνω χείλος), αφού της έχουν ρίξει κρυφά αλάτι στα μαλλιά της.

Κορίτσι

-Όταν το πρόσωπο της μητέρας δεν «παραπροσωπίζει»³⁷. Γενικά το αγριεμένο πρόσωπο. Ωστόσο σε ορισμένες ισχύει το αντίστροφο.³⁸

-Όταν η κοιλιά της μητέρας είναι *στρογγυλή*, τείνει προς τα *κάτω* ³⁹(ή μεγάλη, μαλακή και τείνει προς τα *πλάγια*).

-Όταν νοιώθει το σκίρτημα του εμβρύου *αριστερά*..⁴⁰

-Αν η εγκυμονούσα ξεκινήσει το βάδισμά της με το *αριστερό* πόδι.

-Αν ο δεξιός μαστός είναι *μαύρος* και *μαλακός*(«αχαμνός»).

-Αν η θηλή του αριστερού μαστού είναι *μαύρη*.

-Όταν στο ίδιο ερώτημα κοιτάξει πρώτα την *παλάμη* ⁴¹.

-Αν η πρώτη κίνηση των χεριών της εγκύνου στην ίδια περίπτωση είναι προς τα *κάτω* ⁴².

-Αν στην ίδια περίπτωση αγγίξει ή ξύσει τα οπίσθια (ή τα μάγουλά) της.⁴³

-Αν από δύο μαξιλάρια κάτω από τα οποία έχουν κρύψει ένα μαχαίρι κι ένα ψαλίδι, καθίσει τυχαία στο *ψαλίδι*.

-Αν η εγκυμονούσα ορέγεται *γλυκά* ή *κρέας*.

-Αν στην ίδια περίπτωση καθίσει στο μαξιλάρι που κρύβει το *μαχαίρι*.⁴⁴

-Αν η εγκυμονούσα ορέγεται *ξινά* ή *ψάρι*.⁴⁵

Σημειωτέον ότι στα τέσσερα τελευταία παρατηρήματα βασική προϋπόθεση για την επιτυχή πρόγνωση είναι η αυθορμησία της σωματικής συμπεριφοράς της εγκύου. Η μέλλουσα μητέρα δεν έχει επίγνωση του τι συμβαίνει και η έλλειψη αυτή συνείδησης επιτρέπει στο έμβρυο να εκφραστεί μέσα από το σώμα της μητέρας του. Η απάντηση για τα μελλούμενα ή τα άγνωστα αναδύεται μέσα από το σώμα, τα όνειρα (άρση και πάλι της εγρήγορσης) και το τυχαίο⁴⁶. Αναδύεται όταν αίρεται το σχετικό, το ιδιαίτερο, το ατομικό, οπότε και προβάλλουν οι εκάστοτε προκαθορισμοί ή προσδιορισμοί, στην προκειμένη περίπτωση του γένους του εμβρύου. Όπως και στην περίπτωση της καταληψίας έτσι και εδώ προϋπόθεση της αποκάλυψης κάποιας πραγματικότητας είναι η άρση της συνείδησης.

Τα όνειρα, που αποτελούν τμήμα της λαϊκής γνωστικής θεωρίας, αποκαλύπτουν ενίοτε το γένος του μελλογέννητου παιδιού. Η μητέρα λ.χ. θα γεννήσει *αγόρι* αν ονειρευτεί βασιλικό, κόκκορα, σταυρό ή ξύλο και *κορίτσι* όταν ονειρευτεί γαρφαλιά, βιολέτα, εικόνα ή νερό⁴⁷.

Το θηλυκό ή αρσενικό στοιχείο αναδύεται και μέσα από το γάλα της εγκύου κατά τον ένατο μήνα. Η έγκυος ρίχνει μερικές σταγόνες σε νερό κι αν βουλιάζουν ή διαλυθούν θα κάνει *κορίτσι*, αν μείνει στην επιφάνεια ή σχηματίσει στύλο, θα γεννήσει *αγόρι*⁴⁸.

B) Πρόγνωση με βάση τα φυσικά ή τεχνητά σημεία και φαινόμενα

Το άγνωστο ακόμη φύλο του εμβρύου, του κατεξοχήν αυτού άγνωστου όντος, αναζητείται και με μέσα που απευθύνονται στο τυχαίο, συνδέοντας τη διαδικασία της παιδοποιίας με άλλες ανάλογες ή αντίστοιχες, υποτίθεται, διαδικασίες της φύσης και του πολιτισμού.

Ένα από τα πλέον διαδεδομένα μέσα αφορούν στο κατεξοχήν σύμβολο της γυναίκας τον αργαλειό. Όταν τελειώσει η ύφανση ενός πανιού και το ξετυλίξουν, αφαιρούν ή αφήνουν να πέσει το γκάρδιο, τη βέργα που εφαρμόζει στο αυλάκι του αντιού και χρησιμεύει για να μαγκώνει το υφασμένο πανί. Το γκάρδιο κρατά στα δόντια κάποια γυναίκα, που “μελετώντας” την έγκυο βγαίνει έξω με κλειστά τα μάτια, (ή απλώς το ρίχνουν έξω). Αν πρωτοδεί ή πρωτοπεράσει άνδρας η έγκυος θα γεννήσει αγόρι, αν περάσει γυναίκα, θα γεννήσει κορίτσι⁴⁹. Η διαδικασία της ύφανσης αποτελεί μια ιδιαίτερα φορτισμένη συμβολικά διαδικασία, κατά την οποία έρχονται σε επαφή και αναμειγνύονται διακριτές μεταξύ τους (ταξινομικές) αρχές ή κατηγορίες όπως ο οριζόντιος και ο κάθετος άξονας, το ενεργητικό και το παθητικό (υφάδι/ στημόνι), το ανδρικό και το γυναικείο. Έτσι στο μεταφορικό επίπεδο η ύφανση εξισώνεται με την εγκυμοσύνη, ενώ το γκάρδιο που πέφτει μετά την ολοκλήρωση της διαδικασίας, συνδέεται μετωνυμικά με την εγκυμονούσα(τη «μελετούν» ή είναι η ίδια η υφάντρια) εξειδικεύοντας κατ’ αυτό τον τρόπο το ερώτημα. Σε μία παραλλαγή του προγνωστικού αυτού ρίχνουν πίσω τους το *ξετραχήλωμα*, το κομμάτι υφάσματος που αφαιρούν για να περνά ο λαϊμός στη γυναικεία πουκαμίσια, αφού το ψαλιδίσουν δύο φορές και το «χουχουλίσουν». Στη συνέχεια το πετούν στο δρόμο περιμένοντας να διαπιστώσουν το φύλο του πρώτου τυχόντος περαστικού. Κι εδώ η εικόνα του τοκετού υποβάλλεται σαφέστατα με τη συμβολική αντιστροφή του κάτω και εμπρός σε πάνω και πίσω. Τα ρούχα άλλωστε, κατεξοχήν μετωνυμικά σύμβολα, μπορούν να φανερώσουν ενίοτε και το γένος του μελλογέννητου: Αν καεί ή σκιστεί το φόρεμα της εγκύου μπροστά ή

μπροστά και πίσω θα γεννήσει κορίτσι, αν σκιστεί μόνο πίσω θα κάνει αγόρι⁵⁰.

Τα σημεία όμως βρίσκονται εγγεγραμμένα και στη φύση. Την ημέρα του Αη Γιαννιού του Λαμπαδιάρη (24 Ιουνίου)-κατεξοχήν μεθοριακή ημέρα (θερινή τροπή) κατά την οποία επιδίδονται σε διαφόρων ειδών μαντικές πρακτικές (κλήδονας κ.α.) ανοίγουν τους καρπούς της βαλανιδιάς (κηκίδες, φούσκες, κακατσίδες) για να μαντέψουν το φύλο του μελλογέννητου. Αν βρεθεί μέσα στον καρπό έντομο σε μορφή σκουληκιού αναμένεται αγόρι, αν έχει γίνει νύμφη αναμένεται κορίτσι⁵¹.

Συνηθέστερες ωστόσο είναι οι διάφορες μορφές πυρομαντείας και ενίοτε σπλαγχνοσκοπίας, που τελούνται σε ορισμένες συγκεκριμένες εορταστικές περιστάσεις. Έτσι τοποθετούσαν στη φωτιά τη «θηλειά» της όρνιθας (το στηθαίο διχαλωτό οστό, τη «φούρκα» ή «γιάντες») με τα «τσατάλια»(διχάλες) προς τα κάτω. Αν αυτά άνοιγαν η έγκυος θα γεννούσε κορίτσι, αν έκλειναν αγόρι⁵². Ανάλογα συμπεράσματα συνάγουν και από το νεφρό του αρνιού, το οποίο ανοίγουν στη μέση, τοποθετούν στη φωτιά κι αναμένουν το άνοιγμα ή κλείσιμό του⁵³. Ένας άλλος τρόπος πυρομαντείας είναι η χρησιμοποίηση, αφού «μελετήσουν» την έγκυο, της χολής της όρνιθας, της κύστης των ψαριών ή σπόρων βαμβακιού ή γαρυφάλλου, πορτοκαλιού ή αραβοσίτου, τα οποία αν σκάσουν με θόρυβο στη φωτιά προμηνύουν αγόρι, ενώ αν καούν αθόρυβα προμηνύουν κορίτσι⁵⁴. Ο κρότος και ο θόρυβος πράγματι συνδέεται με τη γέννηση του αρσενικού παιδιού, ενώ « το θηλυκό παιδί γεννιέται βουβό »⁵⁵, δεν συνοδεύεται δηλαδή με χαρές και πανηγυρισμούς.

Διαδεδομένη επίσης είναι η σπλαγχνοσκοπία του οικόσιτου χοίρου που σφάζουν τις Απόκριες. Εξετάζουν δηλαδή τα «βασιλικά» (το λίπος που περιβάλλει τα εντόσθια) και αν παρουσιάζουν μία έκφυση, ένα *εξόγκωμα* εν είδει μικρού πέους, τότε η έγκυος του σπιτιού θα γεννήσει αρσενικό παιδί, αν ή έκφυση είναι διπλή, σχηματίζει *κοίλωμα*, θα γεννήσει κορίτσι⁵⁶. Στη σπούρνη, την πυρωμένη στάχτη, οι συγγενείς της εγκύου τοποθετούν ενίοτε ένα κομμάτι στύψη, το οποίο από τη θερμότητα λιώνει και αλλάζει σχήμα. Αν σχηματίσει *εξόγκωμα* θα γεννηθεί αγόρι, ενώ αν σχηματίσει *κοίλωμα*

(χάσματα) προμηνύεται κορίτσι⁵⁷.

Αριθμομαντεία: Συνδυάζοντας τα ονόματα της εγκύου και του συζύγου της μετρούσαν το σύνολο των γραμμάτων που τα απαρτίζουν. Αν το σύνολο έδινε *μονό* αριθμό θα γεννιόταν αγόρι, αν έδινε *ζυγό*, κορίτσι. Σε περίπτωση που υπήρχε ήδη παιδί, προσέθεταν και το όνομά του⁵⁸.

Γ) Προγνωστικά του φύλου μετά τον τοκετό :

Η πρόγνωση επεκτείνεται και μετά τον τοκετό, κατά τη στιγμή της ολοκλήρωσης της όλης διαδικασίας του τοκετού και αφορά πλέον στο φύλο των *επόμενων* παιδιών. Έτσι, όταν στον πλακούντα, στο σημείο που ενώνεται με τον ομφάλιο λώρο, εμφανίζονται μικρές «ελιές», (εξογκώματα) λευκού χρώματος, η λεχώ θα γεννά στο εξής μόνο αγόρια, ενώ αν εμφανιστούν μαύρες “ελιές”, θα γεννά στο εξής κορίτσια (αν και σε ορισμένες περιοχές ισχύει το αντίστροφο). Σύμφωνα με αυτή την αντίληψη επομένως, η πρώτη γέννα καθορίζει και αποκαλύπτει τις γυναίκες που έχουν την τάση αποκλειστικά να αρρενογονούν ή να θηλυγονούν. Τάση προς θηλυγονία θα αναπτύξουν και όσες γυναίκες συνηθίζουν να κάθονται στο *κατώφλι* της κατοικίας τους⁵⁹.

Όπως όμως ο πλακούντας ή το «ακλούθι» αποκαλύπτει τα μελλούμενα σε ό,τι αφορά στην παιδοποιία, έτσι και το γεννημένο παιδί φέρει πάνω του ενίοτε τα έμφυλα σημεία του επόμενου παιδιού. Αν λ.χ. το παιδί έχει «κουμπάκι» στο πάνω χείλος ή γλώσσα σουβλερή, το αδελφάκι του θα είναι αγόρι. Κυρίως όμως, αν το παιδί είναι κορίτσι και τα χαρακτηριστικά του «αρσενικοφέρουν», τότε το επόμενο παιδί θα είναι αγόρι, ενώ αν το παιδί είναι αγόρι και «θηλυκοφέρει», τότε το επόμενο παιδί θα γεννηθεί κορίτσι⁶⁰.

Ο τοκετός μπορεί να συνδυαστεί με τις φάσεις της σελήνης, ενός κατεξοχήν γονιμικού συμβόλου, το οποίο επηρεάζει τις υποθέσεις των ανθρώπων και ως εκ τούτου αποτελεί αφεαυτού μέσον πρόγνωσης και για άλλες πλευρές της ζωής. Οι παραδόσεις άλλωστε και η όλη μυθολογία της σελήνης, στον ελληνικό χώρο συνδέουν τη σελήνη με εικόνες ιερών, γονιμικών, αυξητικών δυνάμεων και διεργασιών, όπως εκείνη της

υφάντριας, της γαλακτοφόρου αγελάδας , της κυοφορίας, της γονιμικής γενικά επήρειας στα φυτά, στα ζώα, στους γάμους, ακόμη και στις ασθένειες⁶¹.

Το κυνήγι της αρρενοτοκίας

Η πρόγνωση του γένους του μελλογέννητου παιδιού είναι ενίοτε διαφορούμενη από την άποψη ότι δεν διακρίνεται καθαρά από τις προσπάθειες επιλογής ενός γένους, επομένως της κατασκευής του προτιμώμενου φύλου. Αν λ.χ. το άρτιο ή περιττό άθροισμα των γραμμάτων που απαρτίζουν τα ονόματα του ζεύγους προλέγει το φύλο του μελλογέννητου, τότε το φύλο του δεύτερου παιδιού μπορεί να «ελεγχθεί» με το να δοθεί τέτοιο όνομα στο πρωτότοκο παιδί ώστε προστιθέμενο στα ονόματα των γονιών να προκύπτει κατά βούληση μονός ή ζυγός αριθμός ⁶².

Ωστόσο η προσπάθεια επηρεασμού του γένους αφορά κυριότατα στην εξασφάλιση της αρρενογονίας και την αποτροπή της θηλυγονίας. Η συμβολική αξίωση του αρσενικού και η αντίστοιχη απαξίωση του θηλυκού είναι διαδεδομένη σε όλο τον ελλαδικό χώρο με ακραίο ίσως παράδειγμα τη Μάνη όπου το αρτιγέννητο αγόρι τοποθετείται σε κόσκινο για να « γεννηθούνε τόσα αρσενικά, όσες είναι οι τρύπες του κόσκινου», ενώ το αρτιγέννητο κορίτσι τοποθετείται σε σκάφη, συμβολικό τάφο που δηλώνει την επιθυμία να μη ξαναγεννηθεί κορίτσι.⁶³

Οι γυναίκες που θηλυγονούν δίνουν στο κορίτσι το όνομα Σταμάτα, Σταματίτσα ή Στασινή για να σταματήσουν τα θηλυκά παιδιά, ή το βαπτίζουν Ακριβή για να είναι μονάκριβη ή Αγόρω και Αγορίτσα. Η επίδοση αυτών των ευχετικών ονομάτων συνιστά ομιλιακό ενέργημα(speech act), όπου η ίδια η αναπαράσταση αποτελεί και την πραγματοποίηση της επιθυμίας. Απ' αυτή την άποψη αποτελούν συμβολικές/εκφραστικές πράξεις ανάλογες με το μανιάτικο έθιμο που περιγράψαμε παραπάνω⁶⁴.

Παρά το γεγονός ότι κατά ένα τρόπο γενικό και διάχυτο επιρρίπτεται ευθύνη στη γυναίκα, η θηλυγονία μπορεί να προκληθεί σκόπιμα και από κάποιους τρίτους εχθρικά διακείμενους προς το ζεύγος. Είναι πράγματι χαρακτηριστικό ότι η προσπάθεια πρόκλησης κακού σε κάποιον περιλαμβάνει και την περίπτωση της μαγικής δημιουργίας

συνθηκών θηλυγονίας. Έτσι το κορίτσι μπορεί να είναι «ριχτό». Κατά τη διάρκεια λ.χ. της τελετής του γάμου, αν τη στιγμή που ακούγεται το «αρραβωνίζεται» προσθέσει κάποιος «τρεις (ή όσες θέλει) κοπέλες με την χρυσή την κοιλιά» ή τη στιγμή του «στέφεται ο δούλος του Θεού τάδε τη δούλη του Θεού τάδε» προσθέσει «τόσες μηλιές », τότε η νύφη θα κάνει τόσα κορίτσια όσα «μελετήθηκαν». Το ίδιο θα συμβεί αν κάποια πλησιάζοντας κρυφά την απλωμένη περισκελίδα της μέλλουσας μητέρας την κόψει ανάμεσα στα σκέλη, δημιουργήσει ένα *άνοιγμα* δηλαδή, με ψαλίδι, λέγοντας την επωδό «σου ρίχνω τα κορίτσια». Ωστόσο, μολονότι «ριχτά» μπορεί, αν και σπανιότερα, να είναι και τα αγόρια -όταν λ.χ. κατά τη στέψη προσθέσει κάποιος όχι «τόσες μηλιές» αλλά «τόσα κυπαρίσσια » - αυτό δεν φαίνεται να θεωρείται επιβουλή⁶⁵.

Ανάλογες είναι και οι προσπάθειες των ίδιων των επίτοκων να εξασφαλίσουν την επήρεια της αρσενικής αρχής, να απομακρύνουν την επήρεια της θηλυκής αρχής ή να αναιρέσουν το «ρίξιμο». Τα «ριχτά» θηλυκά λ.χ. μπορούν να «καρφωθούν». Καρφώνουν στον τοίχο τρία καρφιά επαναλαμβάνοντας τρεις φορές «καρφώνω τις τσούπες και κάνω αρσενικά» ή καρφώνει το σερνικό κυπαρίσσι» λέγοντας «εδώ καρφώνω τις ξανθιές και τις μαυρομάτες και παίρνω σερνικά παιδιά, τσ' αητούς και τσι πετρίτες». ⁶⁶

Ενίοτε πάλι όταν η γυναίκα γεννά όλο *αδύναμα* της δίνουν να φάει κουκουλόσπορο, *αντιστρέφουν* (γυρίζουν από την ανάποδη) τα ρούχα που φορά κατά τον τοκετό και τα πλένουν στη βρύση του χωριού ενώ σε περίπτωση αγοριού τα πλένουν «από την καλή»), ενίοτε μάλιστα πλένουν από την ανάποδη και τα πρώτα ρούχα του νεογέννητου κοριτσιού, τοποθετούν *δίχτυ* πίσω από την πόρτα (σε αντίθεση με το *λινάρι* που δηλώνει το κορίτσι), βάζουν τη γυναίκα να πατήσει γυμνόποδη το υνί του αρότρου (Λευκάδα), ή χύνουν πάλι τα νερά με τα οποία πλύθηκε η λεχώνα σε σταυροδρόμι (ενώ στην περίπτωση που γεννιέται αγόρι τα χύνουν στο κατώγι του σπιτιού). Υπάρχει επίσης μια ολόκληρη σειρά τελετουργικών πράξεων που σχετίζονται με τον ομφαλό ή τον πλακούντα και γενικά συνδέονται μυστικά τόσο με το αρτιγέννητο όσο και με το μελλογέννητο παιδί (θα επανέλθουμε στο Κεφ. 4): Δίνουν

σε μαύρο πετεινό να φάει το «φάλι» της τελευταίας κόρης, ή το τρώει η ίδια η μητέρα , βάζουν τον πλακούντα σε τάφρο και τον χτυπούν με ραβδιά για να μην «επανέλθει» κορίτσι, καρφώνουν τον πλακούντα ή δίνουν σκόνη από τριμμένο ομφάλιο λώρο στη μητέρα, η οποία, μέρα «αντρίκεια», μέρα δηλαδή που εορτάζεται άγιος και όχι αγία, καταπίνει τη σκόνη καθήμενη κοντά στην πυροστιά, κοιτώντας την ανατολή και εκστομώνοντας την κατάλληλη ευχή⁶⁷.

Αλλά ο πλέον διαδεδομένος τρόπος για να πραγματοποιηθεί η επιθυμία της αρρενογονίας είναι η προσφυγή στα ειδικά προς το σκοπό αυτό βότανα, στα λεγόμενα *σερνικοβότανα* (ή *αγοροβότανα* ή *αγοροχόρτι* ή *σερνικόχορτι*) όρχεοειδή φυτά που έχουν μεγάλη ομοιότητα με παιδικούς όρχεις και τα οποία θεωρούνται δυσεύρετα, καθώς φύονται σε δύσβατες ορεινές περιοχές ή σε σημεία που έχουν ουρήσει επιβήτορες. Το *σερνικοβότανο*, άγρια θα λέγαμε αρρενογονική δύναμη της φύσης, μεταδίδει τις ιδιότητές του και στα ζώα που έτυχε να το καταναλώσουν και ως εκ τούτου γεννούν αρσενικά οι ομφάλιοι λώροι των οποίων χρησιμεύουν με τη σειρά τους ως «παλληκαροβότανο». Η δύναμή του μάλιστα οδηγεί ως και τον *αρσενικό* λαγό, που το έφαγε, να συλλάβει: Έτσι ο κυνηγός που τυχόν το σκοτώσει, βγάζει τα έμβρυα από την κοιλιά του και τα αναρτά στον καπνό. Κατ' αυτό τον τρόπο η φυσική αυτή δύναμη (ωμό) εκπολιτίζεται (καπνιστό) και έτσι μπορεί να χρησιμοποιηθεί άφοβα από τη γυναίκα που θα το καταναλώσει (παρά τη συνήθη τροφική απαγόρευση) ως αρρενοτόκιο. Η διαχείριση της υπερβολικής αυτής δύναμης επιχειρείται επίσης και με τη συλλογή των βοτάνων κάτω από ειδικές περιστάσεις, λ.χ. κατά τη γέμιση του φεγγαριού, την ημέρα της Πρωτομαγιάς, της Ανάληψης, του Αγ. Κωνσταντίνου, ή με το να λειτουργηθεί το βοτάνι στην εκκλησία κρυφά από τον καθένα. Τη ρίζα ή τους σπόρους τρώει ή πίνει η επίτοκος ή φέρει πάνω της υπό μορφή περιάπτου προκειμένου να γεννήσει αρσενικά παιδιά. Ενίοτε παρόμοια βότανα έτρωγαν και οι άνδρες ή και το ζευγάρι πριν τη σεξουαλική επαφή. Παράλληλα όμως υπάρχει και το *θηλυκοβότανο* το οποίο και πάλι « τίποτε αβάνισες (κακόβουλες) που θέλουν να κάνουν κακό το μεταχειρίζονται»⁶⁸.

Η αρρενοτοκία τέλος μπορεί να εξασφαλιστεί και κατά τη στιγμή της σεξουαλικής

επαφής: αν «στο πάγιωμα του άντρα στη γυναίκα» φροντίσει να εκσπερματώσει από το δεξί πλευρό που βγάζει πάντα σπόρο αρσενικό (η Ιπποκράτεια και πάλι αντίληψη). Αγόρια επίσης θα κάνει η γυναίκα αν πλαγιάσει με τον άνδρα της όταν «φυσά βοριάς» (ξηρό), καθώς «με τους νοτιές (υγρό) γεννιώνται θηλυκά». Συντελεί επίσης το να «σμίξει» το ζευγάρι όταν το ζώδιο είναι αρσενικό: Κριός, Δίδυμος, Λέων, Ζυγός, Τοξότης και Υδροχόος, ή να στρώσουν το στρώμα κατά μήκος του πατώματος για αγόρι (ενώ κατά πλάτος για κορίτσι)⁶⁹.

<u>Αρσενικό</u>	<u>Θηλυκό</u>	<u>Αρσενικό</u>	<u>Θηλυκό</u>
δεξιά	αριστερά	γέμωση	χάση (σελήνης)
πάνω	κάτω	κεφάλι	οπίσθια
εμπρός	πίσω	οπισθέναρ	παλάμη
κλειστό	ανοικτό	μύτη	στόμα
σκληρό	μαλακό	θόρυβος	σιωπή
μυτερό	στρογγυλό	άσπρο	μαύρο
εξοχή	κοίλωμα	γλυκό	ξινό
ξηρό	υγρό	κυπαρίσσι	μηλιά
βορράς	νότος	βασιλικός	γαρυφαλιά
μονά	ζυγά	λιοντάρι	φοράδα
		κρέας	ψάρι

Σημειώματα

Ένας φόβος που αναδύεται συνεχώς κατά τη διάρκεια της εγκυμοσύνης και τον οποίο ήδη θίξαμε στην περίπτωση των τροφικών απαγορεύσεων και της κίσσας, είναι ο φόβος του σημειώματος. Ο όρος «σημειωμένος», «παρασημειωμένος», «σημαδικός» καλύπτει

μια σειρά από σωματικές δυσμορφίες ή αναπηρίες και ψυχικές ή διανοητικές ασθένειες: Ο μονόφθαλμος, ο αλλοιθώρος, ο χωλός, ο κουλλός, ο εξαδάκτυλος, ο λαγόχειρας, ο ραχιτικός, ο βλαισός, ο ραιβοσκελής, ο στραβολαίμης, ο κωφάλαλος, ο βραδύγλωσσος, ο παράλυτος στα άκρα, ακόμη και ο εξαιρετικά κοντός, ο σπανός (που επιπλέον θεωρείται στείρος) και η μαλλιαρή γυναίκα, θεωρούνται «σημειωμένα» άτομα. Το ίδιο ισχύει για τον επιληπτικό («σεληνιασμένος», «συγενικάρης»), το διανοητικά καθυστερημένο και το ψυχοδιανοητικά άρρωστο. Στα «σημειώματα» περιλαμβάνονται και οι συγγενείς σπίλοι και οι διάφορες δερματικές αλλοιώσεις και στίγματα.⁷⁰

Η βασική αντίληψη πίσω από τις διάφορες δοξασίες για τα «σημειωμένα» άτομα εκφράζεται με σαφήνεια, μπορούμε να πούμε, στην παροιμία: «ο Θεός σημαδεύει τους κακούς ανθρώπους για να γνωρίζονται»⁷¹. Προς αυτή την κατεύθυνση συνηγορούν και άλλες παροιμιακές εκφράσεις όπως «τον σημάδεψε ο Θεός», «από σημαδεμένο άνθρωπο μακριά». Το ίδιο το ρήμα «σημαδεύω» αναφερόμενο στο Θεό σημαίνει «καθιστώ τινα ανάπηρον, επιθέτω εις αυτόν διακριτικόν της κακίας του σωματικόν ελάττωμα». Με άλλα λόγια, η σωματική αρτιότητα και ευμορφία εκφράζει ταυτόχρονα και την ηθική ακεραιότητα, ενώ κάθε δυσμορφία σωματική (ή αναπηρία ψυχοδιανοητική) αποτελεί το σημάδι μιας ανεξίτηλης ηθικής κηλίδας⁷². Την ίδια ουσιαστικά αντίληψη βρίσκουμε και στο άλλο άκρο του βιοτικού κύκλου, όταν οι αμαρτίες του ανθρώπου «βγαίνουν στα λείψανα» κατά την ανακομιδή των οστών, όπου «όσο πχίο κακός ήτανε ο άνθρωπος τόσο πιο μαύρα» είναι τα οστά, «παράδειγμα από το Θεό... σημάδι για να δει ο κόσμος».⁷³

Στην περίπτωση της παιδοποιίας ο υπερφυσικός αυτός στιγματισμός μπορεί να προέρχεται από τρεις πλευρές: α) από την πλευρά του *ιερού* (του Θεού ή, όπως θα δούμε ευθύς αμέσως, κάποιων αγίων), β) από την πλευρά της *φύσης* και γ) από την πλευρά του *δαιμονικού*.

Ο φόβος του σημειώματος φαίνεται να ενσαρκώνεται και να συμβολοποιείται κατά τη γιορτή του Αγ. Συμεών, την 3η Φεβρουαρίου, την επομένη της *Υπαπαντής*, δηλαδή

του «σαραντισμού» του Χριστού. Πράγματι κατά τη γιορτή του Αγ. Σημιού, όπως παρετυμολογήθηκε ο Άγιος (Συμεών-σημαδεύει), δεν έπρεπε η εγκυμονούσα και ο άνδρας της να ασχοληθούν με οποιαδήποτε εργασία, αλλά να τηρήσουν αυστηρά την αργία. Διαφορετικά το έμβρυο σημαδευόταν στο σημείο ακριβώς, ή με τρόπο που σχετιζόταν με το είδος της εργασίας. Έτσι δεν πιάνει ή έγκυος ντομάτα ή αντικείμενο μαύρο για να μη βγάλει μαύρο ή κόκκινο στίγμα το σώμα του παιδιού, ή δεν πελεκάει ο άνδρας για να μη βγεί το παιδί με κομμένο κάποιο σημείο του σώματος ή του προσώπου. Αντίστροφα, μπορεί να στρέφει αυτή τη δύναμη προς όφελος του παιδιού, όπως όταν ξυπνώντας το πρωί πιάσει λευκό βαμβάκι και μαντήλι κόκκινο για «να γίνει το παιδί άσπρο και κόκκινο». Ή ντύνεται και στολίζεται για να γίνει όμορφο το παιδί. Το βράδυ πριν τον ύπνο η εγκυμονούσα μέσα σε λίγο νερό προσθέτει αλάτι (αποτροπαϊκό) και βουτώντας τα χέρια αγγίζει το πρόσωπο και στη συνέχεια τα οπίσθιά της λέγοντας «ό,τι έπιασα πίσω μ' να πάη», τυπική τελετουργική πράξη αντιστροφής. Το ίδιο κάνει όταν κατά λάθος αγγίζει στη διάρκεια της ημέρας κάτι που θεωρείται ύποπτο μεταφοράς του στο σώμα του εμβρύου. Είναι χαρακτηριστικό ότι η τήρηση αυτής της γιορτής αναφέρεται σε όλες τις πηγές δίχως *καμμία* εξαίρεση.

Σημάδια όμως δημιουργούνται και όταν “σμίξει” το ζευγάρι σε ημέρα γιορτής, μεγάλης γιορτής, (ιδιαίτερα του Ευαγγελισμού) και την Κυριακή. Τέλος σημειωμένα βγαίνουν τα παιδιά που έχουν συλληφθεί ημέρα που η γυναίκα είχε την περίοδό της, όπου τα σάπια αίματα της γυναίκας «που έμελλαν να βγούν έμειναν μέσα και ανακατώθηκαν με το σπόρο του ανδρός...ωσάν γεννηθεί το βρέφος γίνεται λωβόν και με άλλην αστένειαν γίνεται εις το κορμί του...», ή «βγαίνουν τα πιδιά μι μπαλώματα στα μούτρα κι στου κουρμί τ'ς»⁷⁴.

Σημειώσεις Κεφαλαίου III

1. ΙΛΛΑ λ.λ. *βαρένω, γγαστρώνω*, Μέγας, 1939 : 121, Καραπατάκης, 1979 : 27, Ρήγας, 1970: 52, Δημητρίου, 1983 : 228, Φραγκάκι, 1978 : 98, ΛΑ χφ. 2143. Βλ. *Θησ. Στεφ.*, « η δε γυνή φέρει το φορτίον του τέκνου βαρυνομένη τε και... » Ξενοφ. *Απομν.* 2,2,5, « βαρύνεται την γαστέρα » Λουκ. *Μισθ.* Συν. 34, « τόκος βαρύνεται » Ευρ. *Ιφιγ.Τ.* 1228.
2. Λατινικά *gestatus*, από το *gestare*=(μετα)φέρω, *fertilis*, από το *ferro*=φέρω, *gravitas*, από το *gravis* βαρύς. Γαλλικά: *gestation*, αγγλικά , αγγλοσαξωνικά: *beran* και *bear*= φέρω φορτίο, βάρος, γερμανικά *geburt*=φέρω έμβρυο, Katz Rothman, 199x: 220. Επίσης το γαλλικό *enceinte*[in (στερητικό)+*ceindre*=περιζώνω], η γυναίκα που δεν φέρει ζώνη, η εγκυμονούσα, που πλησιάζει στο αρχαίο ελληνικό «υπό ζώνη τίθεμαι», « εντός ζώνης=γαστρός» κ.λ., επίσης το *grossesse*=διόγκωση, φούσκωμα, Belmont, 1963: 104, ΜΛΕΓ λ. *ζώνη*.

Κίσσα

3. Βλ. σχετικά, Ford, 1945:48 και 102. Πρβλ. και Lévi-Strauss, 1977:174-75.
4. Mc Gilvray, 1982:56, Hart, 1965:36 και Obeyesekere, 1963.
5. Γνωστή στην Ιπποκράτεια ιατρική παράδοση, βλ. ιδιαίτερα Σωρανού, *Περί Γυναικειών* I.53. Βλ. επίσης, Opie & Tatem, 1992: 317 (Μ. Βρετανία), Van Gennep, 1943:115-16 (Γαλλία) Shorter, 1982: 51 (Γερμανία), Pina-Cabral, 1986:106 (Πορτογαλία), 1982: 159 (Αίγυπτος), Granqvist, 1947: 37 (Παλαιστίνη), Nicolas, 1972:59-61 (Τουρκία), Ford, 1945: 48 (Μαρόκο). Για τον ελλαδικό χώρο ενδεικτικά, Βάλληνδας, 1882: 110, (Κύθος), Χουρμουζιάδης, 1940-41: 68 (Αν. Θράκη), Τσιτσέλης, 1901:64 (Κεφαλληνία), Κεραμιδά, 1932: 451(Στρώμνιτσα), Χρυσουλάκη, 1958: 386 και Λ.Α χφ. 1674 : 2, (Κρήτη), Λ.Α. χφ.1566: 4 (Μανιάκι), Argenti-Rose, 1949: 264 (Χίος), Λ.Α. χφ. 1953Α : 35 (Αμοργός), Λυμπέρης, 1975: 132 (Σάμος), Ψυχογιός, 1951: 343 (Ηλεία), Καραπατάκης, 1979: 28 (Γρεβενά), Ρήγας, 1970: 53 (Σκιάθος), Δημητρίου, 1983: 225 (Σάμος), Καλύβη, 1938: 108 (Εύβοια).
6. Στη Θράκη δεν έκοβαν το δρόμο σε μια έγκυο « γιατί κουβαλούσε δύο ψυχές », Παπαθανάση-Μουσιοπούλου, 1979 : 200. Πρβλ. Κόνσολα, 1966 : 228 (Κάρπαθος) όπου η στείρα ονομαζόταν και «μονόψυχη».
7. Μανωλάκης, 1986:111.
8. Λ.Α.χφ. 1674 : 2, Φραγκάκι, 1971 : 36 και 1978 : 98 (Κρήτη), Μιχαηλίδης - Νουάρος, 1969 : 161 (Κάρπαθος). Πρβλ. επίσης Pina- Cabral, 1986 : 106 (Πορτογαλία).

9. Λ.Α.χφ.1844Α : 2-3 (Λήμνος), πρβλ. και Λ.Α.χφ. 2143, Λ.Α. χ.φ.1631 : 3(Λέσβος), Λ.Α.χ.φ. 1628 :5 (Αχαΐα), Φραγκάκι, 1978 : 36 (Κρήτη), Κόνσολας,1966 : 229 Κάρπαθος), Ρήγας, 1970:53 (Σκιάθος).
10. Χουρμουζιάδης, 1940 - 41 : 69, Κόνσολας ,1966 : 229, πρβλ. Λ.Α. χφ. 2143 : 43 και Καβάσιλας, 1911 : 651, Κουρτίδης, 1934 - 35 (Αν. Θράκη).
11. Λ.Α. χφ. 1566: 5 (Μανιάκι), Τσιτσέλης, 1901: 64 (Κεφαλληνιά), Κεραμιδά, 1932: 451, (Στρώμνιτσα), Καραπατάκης, 1979: 28 (Γρεβενά), Κόνσολας ,1966 : 229, Κουρτίδης: 1934-35 (Αν. Θράκη) . Πρβλ. επίσης τις ξένες παραπομπές της υποσημ. 3 καθώς και Εργ, 1972 : 89 (Αφρική).
Χαρακτηριστική επίσης από την άποψη των συνεπειών που μπορεί να έχει πάνω στο έμβρυο και η συμπεριφορά των άλλων, είναι η αντίληψη ότι, αν κρύψουν κάποια τροφή τη στιγμή που εμφανίζεται η εγκυμονούσα, τότε το παιδί δεν θα τρώει σε όλη του τη ζωή απ' αυτή την τροφή. Κεραμιδά ,1932: 451.
12. Παπαθανάση-Μουτσοπούλου ,1981: 88 και Κεραμιδά ,1932: 451.
13. Στην ανατολική Αφρική λ.χ. επικρατεί η αντίληψη ότι μέσα από την κίσσα το έμβρυο πληροφορεί και εκπαιδεύει τη μητέρα του σχετικά με ποιες τροφές αρέσκονται και ποιές απεχθάνεται, βλ. Εργ, 1972: 89-90.

Απαγορευμένες Τροφές

14. Πολίτης, 1904, αρ. 182 « Και από το ζυγό του αλετριού του διαβόλου έχουν οι λαγοί'ς το λαίμο τη μαύρη γραμμή », Πολίτης, 1904 αρ. 841 και «...έρχεται ο διάβολος καβάλα στο λαγό...», ό.π. αρ. 849. Πρβλ. και την παροιμία «γίνηκαν σαν του λαγού τα πουλιά (παιδιά)», Αρβανίτης,1988, Παπαζαφειρόπουλος, 1887: 231 και «κάμε του λαγού καλό να σου φάη το μαρτιάτικο» ο.π. : 250.Ο λαγός θεωρείται εξάλλου « κακό συναπάντημα», βλ. Αναγνωστόπουλος, 1921: 219, «Άμα πας πθινά και προουσιράς' λαγός δε βρισ'κς καλά κι μ' ιφκουλία για ο,τ δλειά πας...», επίσης Μέγας, 1941: 122, Πέρδικα,1940 : 157, Λουκόπουλος, 1938 : 5. Σχετικά με τη βυζαντινή και μεταβυζαντινή εποχή : Κουκουλές,1941 : 216, Ψελλός επιστ., Αγάπιος, 1850 : 67 - 68, Drexl, 1921-26 : 363 (ονειροκριτικών). «Λαγών ο καταδιώκων γυναίκα πόρνην ποθήσει». Το μυαλό του λαγού χρησιμοποιείται στα μάγια, Ψυχογιός, 1989 : 2, βλ. επίσης Μπούτουρας, 1931.
Σχετικά με την απαγόρευση βλ.: Λ.Α. χφ. 2125 : 20 (Ολυμπία), Λ.Α. χφ. 2135 :8 (Αργολίδα), Λ.Α. χφ. 1566 : 9 (Μανιάκι), Λ.Α. χφ. 1424 : 21 (Πήλιο), Λ.Α. χφ. 1405 : 1 (Σιάτιστα), Λ.Α. χφ. 1845 : 3, Λ.Α. χφ. 2143: 44 (Λήμνος), Λ.Α. χφ.1674 : 3 (Κρήτη), Καραπατάκης,1979: 29 (Γρεβενά), Φραγκάκι,1978: 36 (Κρήτη), Κεραμιδά,

- 1932: 451 (Στρώνιτσα), Abbot, 1903: 106 (Μακεδονία), Λυμπέρης, 1975: 133 (Σάμος), Opie & Tatum:1992 (Μ.Βρετανία), Nicolas, 1972: 55 (Τουρκία) και Δευτερονόμιον, 14, 7.
15. Λ.Α. χφ. 2125: 20 (Ολυμπία), Λ.Α. χφ. 2135: 8 (Αργολίδα), Λ.Α. χφ.1566: 9 (Μανιάκι), Λ.Α. χφ.1845: 3, Λ.Α. χφ. 2143: 44 (Λήμνος), Λ.Α. χφ.1674: 3, Φραγκάκι, 1978 : 36 (Κρήτη), Ψυχογιός, 1951: 346, Ψυχογιός, 1989 : 47 (Ηλεία), Αναγνωστόπουλος, 1921: 218 (Ζαγόρια), Λυμπέρης, 1975: 133 (Σάμος).Πρβλ. επίσης Nicolas, 1972 : 56 (Τουρκία).
16. Λ.Α. χφ.1424: 21 (Πήλιο), Λ.Α. χφ.1674: 3, Φραγκάκι, 1978: 36 (Κρήτη), Ρήγας, 1970: 53 (Σκιάθος), Λ.Α. χφ. 1566: 9 (Μανιάκι).Ο κάβουρας θεωρείται επίσης κακό συναπάντημα. Πρβλ. και την παροιμία στραβά πηγαίνεις κάβουρα; Να ιδώ την προκοπή σου», «ο κάβουρας να ορθοποδήσει δεν έμαθε» και την μαντινάδα «Σαν τη χαρχάλα του καβρού που πάει ομπρός κι οποιώσω έτσα μου φαίνεσαι κι εσύ και θα σε περηνήσω», Παπαζαφειρόπουλος, 1887:289, Κουριλλάς, 1915:557, Λιουδάκη, 1936 : 227. Σημειωτέον ότι το δόντι του κάβουρα χρησιμοποιείται ως αντιβασκάνιο στα νήπια. Βλ. και Pina-Cabral , 1986:106 (Πορτογαλία). Αναφέρεται επίσης και το κεφάλι του ψαριού, το οποίο θα προκαλεί ροχαλητό, Κεραμιδά, 1932: 451 (Στρωνίτσα).
17. Χρυσουλάκη, 1958: 378, Μ Λ Ε Γ, λ. « κρούζω », Ψυχογιός, 1953 : 251.
18. Λ.Α. χφ. 1674: 3, Φραγκάκι, 1978: 36 (Κρήτη), Καραπατάκης, 1979: 29 (Τρεβενά), Δημητρίου 1983 : 226 (Σάμος), Λαζάνης, 1983 : 381 (Ήπειρος).
19. Λ.Α. χφ. 2143 : 44 (Λήμνος), Σκανδάλης και Κονδογιάννη, 1983 : 539. Αναφέρεται και η αποφυγή των κερασιών για να μη βγει το μελλογέννητο «με το κιρασάκ'», με προσημένους δηλ. τους όρχεις.
20. Πολίτης, 1883 (1931): 72-74 και 90-92

Συμβολικές απαγορεύσεις

21. ΛΑ. χφ. 1566:9 (Μανιάκι), ΛΑ. χφ. 1424:21 (Πήλιο), ΛΑ. χφ. 2302:11 (Γιάννενα), ΛΑ. χφ. 1631:4 (Λέσβος), Argenti-Rose, 1949: 264 (Χίος), Κοσμάς, 1956 : 231 (Κ.Μακεδονία), Χρυσουλάκη, 1958 : 386 (Κρήτη), Ρήγας, 1970 : 53 (Σκιάθος), Κάσης, 1980 : 256 (Μάνη), Κόνσολας, 1966 : 233 (Κάρπαθος), Παπαδάκη, 198 :18 (Μακεδονία), Φραγκάκι, 1978 : 38 (Κρήτη), Καραπατάκης, 1979 : 29 (Τρεβενά), Δημητρίου, 1983: 226 (Σάμος), Λυμπέρης, 1975: 133 - 34(Σάμος), Θεοφανίδη, 1966:133 (Θράκη), Αναγνωστόπουλος, 1956:13(Φθιώτιδα). Ενδεικτικά βλ. Pina-Cabral, 1986:107 (Πορτογαλία), Gélis, 1984 :135 (Γαλλία), Kitzinger, 1982 : 190 (Τζαμάικα), Coughlin, 1965: 232 (Βιετνάμ), Nudegger & Nudegger, 1963: 802 (Φιλιππίνες), Ford, 1945 : 53 (οι Ινδιάνοι Μαρκότα).

22. ΛΑ.χφ. 1426 : 4 (Μακεδονία). Η χρήση της καπνιάς όπως και της στάχτης απομακρύνει τις δαιμονικές και κακοποιές επιρροές, και αποτελεί συχνά προϋπόθεση για την αποτελεσματικότητα της μαγικής πράξης. Στην προκειμένη περίπτωση η τελετουργική πράξη αποστέλλει την κακή επήρεια «πίσω», βλ. και Φραγκάκι, 1978 : 222. (πισνή φάσ' του φεγγαριού [χάση]) Δημητρίου, 1983: 559. Το κοσκίνισμα λ.χ. της τέφρας στην περίπτωση της τεφρομαντείας γίνεται πίσω από την πόρτα ενός δωματίου από μία γυναίκα που « κρατεί την κρισάρα όπισθέν της ώστε να μην τη βλέπη » Μέγας, 1941- 42 : 136. Επίσης Ψυχογιός, 1989 : 29, Παπαθανάση-Μουσιούλου, 1979 : 38, Bourdieu, 19.. :, Μέγας, 1979 : 40, 77, 80. Ρίχνουν στάχτη στα χωράφια και στις τέσσερις γωνίες του σπιτιού κατά τα Θεοφάνεια για να απομακρύνουν το κακό.
23. α) ΛΑ. χφ. 1566 : 9 (Μανιάκι), ΛΑ. χφ. 1631: 4 (Λέσβος),
β) Μαρινέλλης, 1978:179 (Αχαΐα), Κόνσολας, 1966:233 (Κάρπαθος), Καραπατάκης, 1979 : 28 (Γρεβενά).
24. Καραπατάκης, 1979 : 28 - 29, Φραγκάκι, 1974 : 42 - 47, Ρήγας, 1970 : 318. Βλ. επίσης και Bourdieu.
25. ΛΑ. χφ. 1424 : 21 (Πήλιο), ΛΑ. χφ. 1426 : 4 (Κρούσοβο), ΛΑ. χφ. 1428 : 1 (Σάμος), Κοσμάς, 1965: 214 (Μπαλάφτσα), Φραγκάκι, 1978: 38 (Κρήτη), Ρήγας, 1970: 53 (Σκιάθος), Παπαδάκη, 1981 : 18 (Μακεδονία), Φωτόπουλος, 1982: 38 (Αιγιαλεία), Αναγνωστόπουλος, 1921 : 218 Κεραμιδά, 1932 : 242 (Στρώμνιτσα), Λυμπέρης, 1975:133 (Σάμος), Ζήσης, 1940: 333 (Θράκη), πρβλ. και Αναγνωστοπούλου, 1921 : 218 (Ζαγόρια). Βλ. επίσης Hart, 1965 (Φιλιππίνες), Loux, 1978, (Γαλλία). Πρβλ. και Ford, 1945:54 (Ινδιάνοι Χόπι, Sanpoil, οι Νάμα και οι Τόνγκα της Ν.Αφρικής).
26. ΛΑ. χφ. 1424 : 21 (Πήλιο), ΛΑ. χφ. 1405 : 1 (Σιάτιστα), Παπαδάκη, 1981 : 18 (Μακεδονία), Καραπατάκης, 1979 : 28 (Γρεβενά), Ψυχογιός, 1953 : 258 (Ηλεία), Ρήγας, 1970: 53 (Σκιάθος), Λέτσας, 1953 : 301 (Βογατσκό), Κεραμιδά, 1932 : 451 (Στρώμνιτσα), Δημητρίου, 1983: 226 (Σάμος).

Ψευδοκύηση

27. Κυριακίδης, 1965:189- 203, Πολίτης, 1931: 51- 63 , Λαμπράκη, 1915-16: 107, «...και βγήκα νύχτα στάϊ βουνά, νύχτα στα κορφοβούνια/ κι ακούω αέρες που τρανούν και τα στοιχειά που σκούζουν ».
28. Μέγας, 1929 : 390. Πρβλ. Παύλου, *Εφρεσ*. «..τον άρχοντα της εξουσίας του αέρος», Β' 2 και «... εναντίον εις τα πνεύματα της πονηρίας εν τοις επουρανίοις », Στ' 12.
29. Λ.Α. χφ. 2125: 19 (Ολυμπία), Λ.Α. χφ. 1699: 34 (Αρκαδία), Λ.Α. χφ.1566: 3 (Μανιάκι), όπου και η ιστορία για την εμφάνιση ενός νεράϊδου με φέσι και φουστάνελλα ο οποίος «μπήκε μέσα, την κακάβωσε βββ...και ξανάφυγε». Χουρμουζιάδης,

- 1940:70-71 (Αν.Θράκη), Κόνσολας 1966: 229 (Κάρπαθος).
30. Λ.Α. χφ. 1844 Α :1 (Λήμνος), Λ.Α. χ.φ. 1631: 3 (Λέσβος), Καραπατάκης, 1979:30 (Γρεβενά), Φραγκάκι, 1978:40, αλλά και 164, όπου για να μην εισχωρήσει ο δαίμονας στην κοιλιά του ανθρώπου «όταν χασμώνται σταυρώνουν το στόμα τους με το δείκτη του δεξιού χεριού...[και] τοποθετούν...στο στόμα του νεκρού ένα κέρινο σταυρουλάκι, αν δεν έχη κλείσει»· πρβλ. επίσης την έκφραση «γαμή διαόλοι στην κοιλιά σου » (Κρήτη).
- Πρβλ. *Θησ. Στεφ.*, τομ. VIII 269:70, *υπηνέμια* (ενίοτε πολλά των αλεκτρονών βία/υπηνέμια τίκτουσιν ωά πολλάκις, Αριστοφάνους, *Δαίδαλος*) και *ανεμιαίου κύημα* (τομ. II).
- Ενίοτε προτείνεται και θεραπεία για το ανεμογάστρο: στη Μακεδονία λ.χ. τοποτούσαν πάνω στη φουσκωμένη κοιλιά φύλλο ανοιγμένο από ζύμη σίκαλης το οποίο άφηναν να ξεραθεί και να κοκκαλώσει από τη θερμότητα του σώματος, Λ.Α. χ.φ. 426: 6 (Κρούσοβο Μακεδονίας).
31. Ψυχογιός, 1951: 342 (Ηλεία).

ΠΡΟΓΝ.

32. Βλ. Loux, 1983:92-96, Πρβλ. και Ιπποκράτους, *Αφορισμός* 48 και διάφορες μορφές σωματομαντείας.
33. Δεν πρόκειται για τμήμα μιας ταξινόμησης ή τυπολογίας των μαντικών μεθόδων γενικά, αλλά για μια προσπάθεια να συστηματοποιηθεί το πλούσιο αλλά άτακτο υλικό μας. Για μια συστηματική τυπολογία των μαντικών πρακτικών βλ. Rose, 1911 και Μέγας, 1975 (1941-42).
34. Πρβλ. και Σκουτέρη-Διδασκάλου, 1980 σχετικά με το γάμο.
35. Η διαδεδομένη σε όλο τον ελλαδικό χώρο έκφραση «της καλομάνας το παιδί το πρώτο είναι θηλυκό» σε διάφορες μικροπαραλλαγές, επιβεβαιώνει ακριβώς αυτό το ιδεώδες καθώς οι πρωτότοκες κόρες βοηθούν από νωρίς στις οικιακές εργασίες, αλλά και στην ανατροφή των άλλων παιδιών. Συχνότατα οι λαογράφοι μας αναφέρουν την παροιμία ως απόδειξη ότι πολιτισμικά « δεν υπάρχει συμφωνία » σχετικά με την προτίμηση για τα άρρενα. Πρβλ. το αντίστοιχο γαλλικό γνωμικό «la bonne ménagère fait sa servante la première», Loux, 1978 : 45 ή «une bonne ménagère a la fille la première», Laget, 1982:85
36. Βλ. Ιπποκράτους, *Περί επικνήσεως, Περί Γονής*. Τις αντιλήψεις αυτές της ιπποκρατικής παράδοσης αμφισβήτησε ωστόσο ο Σωρανός, *Περί Γυναικείων*, I 45. Βλ. σχετικά και Darmon, 1981:Κεφ.9, καθώς και Bénard, 1981
37. Λ.Α. χφ.1367:1 (Αγροφα), Λ.Α. χφ. 1631:6 (Λέσβος), Κοσμάς, 1965:214 (Μακεδονία), Χρυσουλάκη, 1958:386 (Κρήτη), Κάσσης, 1980:256 (Μάνη), Φραγκάκι, 1978:

- 40 (Κρήτη), Καραπατάκης, 1978:30 (Γρεβενά), Λυμπέρης, 1975:133(Σάμος), Κόνσολας, 233 (Κάρπαθος), Παπαθανάση-Μαθιοπούλου, 1981:88 (Θράκη), Πρβλ. και Nicolas, 1972: 70 (Τουρκία).
38. ΛΑ χφ. 1426 (Κρούσοβο Μακεδονίας), Ψυχογιός, 1951:354 (Ηλεία), Ρήγας, 1970: 54 (Σκιάθος), Καλαϊσάκης, 1885-89:331 (Κρήτη), όπου και οι εκφράσεις «άσκημη μούρη, άσκημη κόρη». Πρβλ. Μέγας, 1975 : 123 «καθάρια μούρη, καθαρία κόρη». Πρβλ. Nicolas, 1972 : 70 (Τουρκία).
39. Λ.Α. χφ.1424:22(Πήλιο), Λ.Α. χφ.1426:5 (Μακεδονία), Λ.Α. χφ.1953Α:37 (Αμοργός), Βαφειάδης, 1928:192 (Αδριανούπολη), Λυμπέρης, 1975:133(Σάμος), Καραπατάκης, 1978:30 (Μακεδονία), Φωτόπουλος, 1982:38 (Αιγιαλεία, Καλάβρυτα), Ψυχογιός, 1951:345 (Ηλεία), Δημητρίου, 1983:227 (Σάμος), Κάσσης, 1980:256 (Μάνη), όπου επίσης αναφέρονται και οι μεγάλοι γοφοί ως σημείο θηλυκότητας, Βαναζούντα, 1964:522 (Σαλαμίνα), Χουρμουζιάδης, 1940-41:70 (Αν. Θράκη), Παπαδάκη, 1981:17 (Μακεδονία), Λαζάνης, 1983 (Ήπειρος). Η σχετική πρόγνωση του φύλου καθώς και προηγούμενη αναφέρονται και στις βυζαντινές πηγές. Βλ. Κουκουλές, 1951: 58.
- Όμοιες αντιλήψεις επικρατούν και σε άλλους πολιτισμούς: Βλ. Gélis, 1984:160-62(Γαλλία), R.Coughlin, 1965:225 (Βιετνάμ), Rajadhon, 1965:130 (Ταϊλάνδη), Morsi, 1982:157 (Αίγυπτος), Nicolas, 1972:69 (Τουρκία).
40. Λ.Α. χφ.1424: 22 (Πήλιο), Λ.Α. χφ.1428: 3 (Σάμος), Λ.Α. χφ.2143: 42 (Λήμνος), Ρήγας, 1970:54(Σκιάθος), Ψυχογιός, 1951:344(Ηλεία), Δημητρίου, 1983:227, Λυμπέρης, 1975:133(Σάμος), Κόνσολας, 1966 : 231(Κάρπαθος), Καραπατάκης, 1979 :30 (Μακεδονία). Πρβλ. επίσης du Boulay, 1974:102-106. Στην περίπτωση του μαστού, το δεξί σε συνδυασμό με το σκληρό συμβολίζει το άρρεν, ενώ με το μαλακό και μαύρο συμβολίζει θήλυ. Κατά τον ίδιο τρόπο η αριστερή θηλή συνδυαζόμενη με το άσπρο συμβολίζει το άρρεν, ενώ με το μαύρο το θήλυ.
- Πρβλ. επίσης αντίστοιχες αντιλήψεις: Nicolas, 1972: 69 και 71(Τουρκία), Laget, 1982: 87, Gélis, 1984:160 - 62 (Γαλλία), Homans, 1982: 248 (Ινδία). Ωστόσο η αντίληψη αυτή δεν είναι οικουμενική. Στο Βιετνάμ η ανδρική αρχή κυριαρχεί στην αριστερή πλευρά, ενώ η θηλυκή, στη δεξιά, Coughlin, 1965:225. Το ίδιο στις Ανδαμάνες νήσους, Belmont, 1963:108.
41. Λ.Α.χφ.1953Α:37 (Αμοργός), Φραγκάκι, 1978:40(Κρήτη), Σεφερλής, 1914:3 (Μαρούσι), Καραπατάκης, 1979:31 (Γρεβενά), Αναγνωστόπουλος, 1956:13 (Φθιώτιδα), Λαζάνης, 1983(Ήπειρος), Μπούτουρας, 1931:35, βλ.επίσης de Martino, 1963:46 Νότια Ιταλία).
42. Σεφερλής, 1914 :309 (Αργος).

43. Λ.Α. χφ. 1566:5 (Μανιάκι), Λ.Α. χφ. 1424 :22 (Πήλιο), Βαφειδής, 1928:192 (Θράκη), Παπαθανασίου-Μουσιοπούλου, 1981 : 89, Καραπατάκης, 1979: 31 (Γρεβενά), Λαζάνης, 1983 (Ήπειρος) Πρβλ. επίσης Ψυχογιός, 1989:77 (Ηλεία), Nicolas, 1972: 73 (Τουρκία).
44. Βαναζούντα, 19 :522 (Σαλαμίνα), Χρυσουλάκη, 195 :386 (Κρήτη), Δημητρίου, 1983:227(Σάμος), Λ.Α. χφ.1424:22 (Πήλιο), Sanders, 1962:130. Πρβλ. Nicolas, 1972: 73 (Τουρκία).
45. Μπούτουρας, 1931: 35.
46. Loux, 1983: 94 και 135.
47. Λ.Α. χφ. 1955:21 (Πάρος)
48. Λ.Α. χφ.1424:22 (Πήλιο), Δημητρίου, 1983:227, Ρήγας, 1970:54 (Σκιάθος). Αν πάλι η έγκυος γράψει με το γάλα της στον τοίχο ένα σταυρό κι αυτός κитρινίσει θά κάνει αγόρι, αν σβήσει θα γεννήσει κορίτσι(ο.π.:54). Πρβλ. και Nicolas, 1972:74 (Τουρκία).
49. Λ.Α. χφ. 2125:20(Ολυμπία), Λ.Α. χφ.1566:3(Μανιάκι), Λ.Α. χφ.1405:2(Σιάτιστα), Λ.Α. χφ. 1631: 5 (Λέσβος), Μαρινέλλης, 1978:180 (Αχαΐα), Κωνσταντινόπουλος, 192 :216 (Καλάβρυτα) , Κοσμάς , 1965:214 (Κ. Μακεδονία), Φραγκάκι, 1978:40 (Κρήτη), Ρήγας, 1970:54 (Σάμος), Κεραμιδά, 1932: 452 (Στρώμνιτσα), Παπαδάκη, 1981:17 (Μακεδονία), Καραπατάκης, 1979:32 (Κοζάνη), Πολίτης, 1872:216 (Κορινθία), Παπαθανάση-Μουσιοπούλου, 1979:200 (Θράκη) Πρβλ. επίσης Sanders, 1962: 129, Handman, 1987:185. Η ίδια ζωή εξάλλου νοείται ως ύφανση, οι Μοίρες λ.χ. υφαίνουν το νήμα της ζωής. Πρβλ. επίσης Λ.Α. χφ. 2125:19(Ολυμπία).
50. Ρήγας, 1970:54. Για τα ρούχα Λ.Α. χφ.1428:4(Σάμος), Δημητρίου, 1983:227 (Σάμος) και Κουκουλές, 1908:126 (Οινούντα), όπου αν σχιστεί το φόρεμα και έμελλε να γεννήσει αρσενικό, θα γεννήσει θηλυκό.
51. Βήκας, 1917:186 (Ζαγόρι), Σαλβάνος, 1929:140 (Κέρκυρα), Μαρινέλλης, 1978:180 (Αχαΐα), Καραπατάκης, 1979:3 (Γρεβενά). Βλ. επίσης Λ.Α. χφ.1566:1(Μανιάκι), όπου ως σύμβολο του αγοριού χρησιμοποιείται το πουλάρι και το λιοντάρι και του κοριτσιού η φοράδα.
52. Λ.Α. χφ. 2125:20(Ολυμπία), Μαρινέλλης, 1978:180(Αχαΐα), Φωτόπουλος, 1982:38 (Καλάβρυτα), Ψυχογιός, 1951:346(Ηλεία), Οικονομίδης, 1981-84:91(Β.Ήπειρος) Ρήγας, 1970:56(Σκιάθος), Καραπατάκης, 1979:30-31(Γρεβενά), όπου ενίοτε ρίχνουν στον αέρα τη «θηλειά» και αν έπεφτε με τα «τσιαταλιά» προς τα επάνω σήμαινε κορίτσι, διαφορετικά αγόρι. Σε ορισμένες περιοχές ωστόσο η ανοικτή «θηλειά» σήμαινε αγόρι, καθώς το αγόρι «ανοίγει σπίτι», ενώ η κλειστή «θηλειά» σημαίνει κορίτσι, καθώς το κορίτσι «θα κλείσει το σπίτι απ' τα προικιά που θα πάρει και θα φύγει άμα παντρευτεί». Λ.Α. χφ.1405 (Σιάτιστα), Καραπατάκης, ο.π. Πρβλ. επίσης την πρόβλεψη σύμφωνα με την οποία , αν η μητέρα «ακούσει» το παιδί μέσα στο

- σπίτι, θα είναι αγόρι, διότι τα αγόρια μένουν στο σπίτι, ενώ αν το «ακούσει» έξω από το σπίτι, κορίτσι, διότι τα κορίτσια παντρεύονται και φεύγουν. Ψυχογιός, ο.π : 345 (Ηλεία).
53. Φραγκάκι, 1978:40 (Κρήτη), Μαρινέλλης, 1978:180(Αχαΐα), Ψυχογιός, 1951:346 (Ηλεία), Καραπατάκης, 1979:31 (Γρεβενά), Κωνσταντινόπουλος, 1921(Καλάβρυτα), Ρήγας, 1970:56(Σκιάθος), Λ.Α. χφ.1424:22(Πήλιο).
 54. Λ.Α. χφ.1653:36(Αρκαδία), Φραγκάκι, 1978:40(Κρήτη), Κεραμιδά, 1923 : 452 (Στρώμνιτσα), Κωνσταντινόπουλος, 1921(Καλάβρυτα), Μέγας, 1926, Καραπατάκης, 1979:31(Γρεβενά), Μέγας, 1939:123, Sanders, 1962: 29-30.
 55. Τσιτσέλης, 1901:65, πρβλ. την παροιμία «κορίτσι γεννιέται» Πολίτης, 1899Α΄. Βλ. επίσης Κάσσης, 1980:257: «Αν είναι σερνικό το λέσι στους άντρες και κείνοι κρόσι (ρίχνουν) τουφεκιές... Αν είναι θηλυκό δεν λέσι τίποτα » καθώς και Μανωλάκος, 1915:401, Δημητρίου, 1983:226 «η γέννηση κοριτσιού πάει στα β'βά» .
 56. Λ.Α. χφ.1566:5(Μανιάκι), Μαρινέλλης, 1978: 179(Πάτρα), Κάσσης, 1980:256 και 103(Μάνη), Καραπατάκης, 1979:30(Γρεβενά), Μέγας, 1921:12-13. Ένα άλλο είδος πυρομαντείας συνίσταται στην κατασκευή και πάλι του Αη Γιαννιού του Λαμπαδιάρη, ενός στεφανιού από σανό ή βαμβάκι στο κέντρο του οποίου τοποθετούσαν όρθιο ένα κομμάτι σανό ή βαμβάκι. Έβαζαν φωτιά στο στεφάνι κι αν καιγόταν και το κεντρικό κομμάτι προμηνύεται κορίτσι, αν παραμείνει άθικτο κι ορθό, προμηνύεται αγόρι. Σάλβανος, 1929:140, Ρήγας, 1970: 55, Χατζιώτης, 1915:407, Λ.Α. χφ.1675:4 (Βοιωτία).
 57. Λ.Α. χφ. 823:2(Μαγνησία), Λ.Α. χφ.1631:6(Λέσβος), Μέγας, 1926:13(Γορτυνία), Ρήγας, 1970 : 55- 56 (Σκιάθος), Ζ., 1941:314(Θράκη), πρβλ. Σαραντή- Σταμούλη, 1951:231. Βλ. και Nicolas, 1972:73 (Τουρκία).
 58. Λ.Α. χφ.1428: 4 (Σάμος), Λ.Α. χφ.1845: 5 (Λήμνος), Λ.Α. χφ. 2143:42 και 46(Λήμνος), Καραπατάκης, 1979:31(Γρεβενά), Παπαθανάση-Μουσιοπούλου, 1981:89. Γενικά οι περιττοί αριθμοί εμφανίζονται να έχουν ιδιαίτερη συμβολική δραστηριότητα (ένα, τρία, πέντε, επτά, εννέα, δεκατρία), Μέγας, 1939:87. Πρβλ. Nicolas, 1972:73(Τουρκία). Ο άνδρας θεωρείται ότι έχει «πέντε μέλη»(μονός αριθμός). Αντίθετα στη Νότιο Ιταλία ο μονός αριθμός συμβολίζει τη γυναικεία αρχή, ενώ ο ζυγός την ανδρική, de Martino, 1963:46.
 59. Λ.Α. χφ.1566:17(Μανιάκι), Λ.Α. χφ.1424 :23(Πήλιο), Λ.Α. χφ.1844:9 (Λήμνος), Χρυσουλάκη, 1958: 386 (Κρήτη), πρβλ. και Κάσσης, 1980:256(Μάνη). Σχετικά με το κατώφλι, Φραγκάκι, 1978:40.
 60. Λ.Α. χφ. 1424 :23(Πήλιο), Ψυχογιός, 1951:345 (Ηλεία), Χρυσουλάκη, 1958:386 (Κρήτη), Κάσσης, 1980:256(Μάνη), Φραγκάκι, 1978:40, Μπούτουρας, 1931:35.
 61. Λ.Α. χφ.1566(Μανιάκι), Λ.Α. χφ.1628:5(Αχαΐα), Φωτόπουλος, 1982:38(Αιγιάλεια),

- Ρήγας,1970:60(Σκιάθος), Πολίτης,1872:216(Αθήνα), Χρυσουλάκη,1958 : 386 (Κρήτη), Βαναζούντα,1964:522 και524 (Σαλαμίνα), Καραπατάκης,1979: 32(Γρεβενά), Πολίτης,1975:184-211. Βλ. επίσης du Boulay,1991:57-60, Opie & Tatem,1989: 261-64 (Αγγλοσαξωνικές χώρες).
62. Loux, 1983:135.Το παράδειγμα αναφέρεται στο Λ.Α. χφ. 2143:46(Λήμνος).
63. Μανολάκος,1915:26. Βλ. επίσης Λ.Α. χφ.1424:20(Πήλιο), Λ.Α. χφ.1428:4(Σάμος), Λ.Α. χφ.1566:17(Μανιάκι), Ψυχογιός,1951:344 (Ηλεία), Καραπατάκης, 1979:32, Δημητρίου,198 :227, Τσιτσέλης,1901:65
*«Από τούτα τα παιδιά(=αγόρια)/νάχαμε μια δεκαριά
από τ' άλλα τα παιδιά ούτε ρίζα ούτε κλαριά
ούτε δένδρο ούτε κορφή/να μή ζούνε εις τη γη»* (ο.π. 66)
Πρβλ. επίσης, Sanders,1962:129, Campbell,1964:56-57 και 297, Friedl,1966, du Boulay,1974 :106, Handman,1987:184.
64. Ζηκίδης,1886:268, Μέγας,1939:121, Ρήγας,1970:51, Οικονομίδης,1969:82, Κόνσολας, 966 :229, Μπούτουρας, 1931:34.
65. Λ.Α. χφ. 87:3(Λευκάδα), Παπαδόπουλος,1923:146, Ψυχογιός 1951:345(Ηλεία), ΖΑ,1891:16. Το «ρίξιμο» αναφέρεται στις μαγικές πράξεις γενικά, εξού και «ρίχτισσα»(μάγισσα), πρβλ. το γαλλικό *jeteur* ή *jeteuse de sort* (=αυτός ή αυτή που ρίχνει κακά μάγια).Βλ. επίσης Κουκουλές,1908:83(Οινούντα) όπου οι εχθρές προσπαθούν να κλέψουν και να αναστρέψουν το αρτιγέννητο αγόρι για να υποχρεώσουν τη μητέρα να γεννά στο εξής κορίτσια.
66. Μέγας,1939:121 (Μεσολόγγι), Λ.Α. χφ 87: 4 (Λευκάδα), Κουκουλές, 1926: 473 (Πάτρα) όπου «ο γεννών...συνεχώς θυγατέρας παίρνει ένα σκοινί και δένει τρεις κόμβους και εις καθένα κόμβο λέγει δένω τοις τσούπες· ύστερα πετά το σκοινί στη θάλασσα». Εκτός από το «κάρφωμα» και το «δέσιμο» υπάρχει και το «κλείδωμα» των κοριτσιών το οποίο συνίσταται στην τοποθέτηση ενός κλειδιού κάτω από το προσκεφάλι, Λ.Α. χφ.1566:2 (Μανιάκι).
67. Πολίτης,1931:216, Φραγκάκι,1978:4 (Κρήτη). Σε πολλά μέρη της Ελλάδας η γυναίκα ονομάζεται «αδύνατο μέρος», Οικονομίδης,1969:79, Ψυχογιός,1951: 344(Ηλεία). Επίσης, Κουκουλές, 908:83(Οινούντα), Φραγκάκι,1978:40(Κρήτη), Ανώνυμος,1964:540(Χίος), Ρωμαίος,1923:349(Λευκάδα), Πολίτης,1931:216, Δημητρίου,1983:227(Σάμος), Λ.Α. χφ. 2135:7(Αργολίδα), Λ.Α. χφ. 2268Α:768 (Αχαΐα, Ηλεία), Ρήγας,1970:44-51(Σκιάθος), όπου επίσης αναφέρεται η κατάποση ωμών όρχεων πετεινού σε μέρα «αντρίκεια», και το «γύρισμα »των κοριτσιών, δηλ. η μεταστροφή του γένους του μελλοντικού παιδιού με την αντιστροφή των ρούχων της λεχώνας και το πλύσιμό τους από τη μαμμή σε σαράντα κύματα με τη βοήθεια ενός αρσενικού παιδιού που ζουν οι γονείς του. Όταν το κύμα φεύγει αναφωνεί

- «πάρ' τα κορίτσια τα όμουρφα », ενώ όταν έρχεται « φερ' τα παλληκάρια τα τσουβλιάρ'κα» Βλ. και Λ.Α. χφ. 2135:7(Αργολίδα), Λ.Α. χφ. 2268Α:768(Αχαΐα, Ηλεία).
68. Λ.Α. χφ.1566:2(Μανιάκι), Λ.Α. χφ. 2135:3 (Αργολίδα), Λ.Α. χφ.1665 : 8(Β.Ήπειρος), Λ.Α. χφ.87:4(Λευκάδα), πρβλ. και την παροιμία « καιρός λαγός, καιρός λαγουνδίνα» που στηρίζεται στη αντίληψη ότι ο λαγός εμφανίζεται τότε αρσενικός και τότε θηλυκός· Bent,1885:180 (Κυκλάδες), Ψυχογιός,1951:345(Ηλεία), Μαρινέλλης,1978:180 (Αχαΐα), Φραγκάκι,1969:199(Κρήτη), Κάσσης,1980:255(Μάνη), Καραπατάκης, 1975: 32-33(Γρεβενά), Ρήγας,1970: 50(Σκιάθος), και ιδιαίτερα Paramichael,1975: 89-100, πρβλ. Διοσκορίδης, *Περί ευπορίστων* 5β. Σχετικά με το ωμό/καπνιστό βλ. Lévi- Strauss,1964:344.
69. Πέρδικα,1940:83 (Σκύρος), Ψυχογιός,1951:344 (Ηλεία), Παπαθανάση-Μουσιοπούλου,1981:87(Σπάρτη), Λ.Α. χ.φ. 1844 Α:81, Λ.Α. χ.φ. 2143:42(Λήμνος), Φραγκάκι,1978:34 (Κρήτη): « Όταν φυσά νότος, τα παιδιά που θα συλληφθούν λέγονται νοθιοσπάρματα. Επειδή η νοθιά είναι κατρουλού και φέρνει βροχή, και τα παιδιά θα είναι κατρουλιάρικα, κι αν είναι αγόρι θα εξελιχθούν σε κατρουλιάρηδες άντρες(δειλούς). Πιστεύεται πως τα νοθιοσπάρματα είναι πάντα κορίτσια » (υπογράμμιση δική μας).
70. Λ.Α. χφ. 1628:3 (Πάτρα), Λ.Α. χφ. 1424:21(Πήλιο), Λ.Α. χφ. 2302:119 (Γιάννενα), Λ.Α. χφ. 2143:44 (Λήμνος), Λ.Α. 1674:3(Κρήτη), Λ.Α. χφ. 1631: 4-5(Λέσβος), Argenti-Rose,1949:21(Χίος), Καλαϊσάκης,1885:337 (Κρήτη), Καραπατάκης,1979: 29(Γρεβενά), Ρήγας,1970:53-54(Σκιάθος), Bent,1985:180(Κυκλάδες), Δημητρίου, 1983:226(Σάμος), Χουρμουζιάδης,1940-41:69(Αν.Θράκη), Βάλληνδας,1882:110 (Κύθνος), Σαραντή-Σταμούλη,1928:128(Θράκη),Παπαθανάση-Μουσιοπούλου, 1981:88(Αν.Θράκη), Λουκάτος,1954:132-34.
Βλ. επίσης Weidger/Ploss,1985:177(Τρανσυλβανία), Van Gennep,1943: 14 -15 (Γαλλία), Shorter,1982:49(Κεντρική Ευρώπη), Pina-Cabral,1986 :107(Πορτογαλία).
71. Καλαϊσάκης,1885:331. Πρβλ. και τις εκφράσεις *παράσσημος, παραζούβολος, παρασούσουμος, μιστερός*, Abbot,1903:105, « cripples and deformed persons are called "marked"(σημειωμένοι)by God as a warning to others, and their society is eschewed» (ο.π.).
72. Χουρμουζιάδης,1940:69 ΜΛΕΓ, λ. *σημαδεύω*. Πρβλ. «Παράσημος»(μη αρτιμελής), «παρασημειώνω»(ακρωτηριάζω), «σημαδιάρης», «σημαρδιακ' ανγό» («το μικρότερο του συνήθους ή ατελές, όπερ θεωρείται ως κάκιστος οιώνός...»). Παπαζαφειρόπουλος,1887:481 και 469. Επίσης Ψυχογιός,1989:37, Μέγας,1941-42:122. Πρβλ. και Stewart,1991:180-83.
73. Danforth,1982:49-50(υπογράμμιση δική μας), Κάσσης,1980 : 279, Ρήγας, 1970:

261, Μέγας, 1939 : 204.

74. Καραπατάκης, 1974 : 47, Ρηγάτος, 1992 : 78.

Κεφάλαιο IV

Η ΜΟΝΗ ΔΥΑΔΑ : ΤΟΚΕΤΟΣ ΚΑΙ ΜΕΤΑ

Τον τελευταίο μήνα πριν τον τοκετό («σαν μπη στο μήνα της») η έγκυος - σε πολλές περιπτώσεις η πεθερά ή η μητέρα της- προετοιμάζαν τα σπάργανα, τις φασκίες, τις πάνες, τις σκουφίτσες, τις κουβέρτες ή το πάπλωμα του παιδιού και λανάριζαν άσπρο μαλλί « για να δεχτεί η μαμή το παιδί ». Συχνά η προετοιμασία άρχιζε Τετάρτη ή Παρασκευή και γέμιση του φεγγαριού, (αυξητική αρχή) ποτέ όμως στις *δρίμες*, τις έξι πρώτες μέρες Μαρτίου και Αυγούστου που θεωρούνται αποφράδες και καταστρεπτικές για αντικείμενα που φθείρονται (υφάσματα, ξύλα). Απόφευγαν επίσης τη χασοφεγγαριά και το αντίμετρο, την ημέρα του Γενεσίου του Ιωάννου του Προδρόμου (24 Ιουνίου) που συμπίπτει με τη θερινή τροπή και την αρχή της βραχυμερείας. Η προετοιμασία γενικά του ρουχισμού κατά την γέμωση του φεγγαριού πρέπει να συνδυαστεί και με τους αρρενογονικούς συνειρμούς της γέμωσης (βλ. σελ.), όπως και η χάση με τους αντίστοιχους θυλογονικούς. Συχνά έκοβαν το πρώτο πουνκάμισο του βρέφους από ένα πουνκάμισο του πατέρα (αρσενική αρχή). Παράλληλα η έγκυος ετοίμαζε και τα «στρωσίδια» της, τη «μπόλια» (πετσέτα), γενικά τα «λεχωνίκια» της που μαζί με τα «μωρουδιακά» τα έκρυβε μέχρι την «μεγάλη ώρα»¹. Γενικά οι προετοιμασίες δεν πρέπει να γίνονται πολύ νωρίς, καθώς το μέλλον δεν πρέπει να θεωρείται δεδομένο και κάθε προεξόφλησή του αποτελεί κατά κάποιο τρόπο και πρόκληση.

Η γέννα κατά κανόνα λαβαίνει χώρα στο σπίτι της μέλλουσας μητέρας, κι αποτελεί δημόσια πράξη. Ενίοτε, ωστόσο, κάτω από ορισμένες συγκυρίες, ιδιαίτερα στις φτωχότερες περιοχές, όπου η γυναίκα έπρεπε να εργάζεται μέχρι την τελευταία στιγμή, ή στις νομαδικές μετακινήσεις, η επίτοκος αναγκαζόταν να γεννήσει στα χωράφια ή στους λόγγους. Σε ορισμένες περιοχές όταν γινόταν κάτι τέτοιο, η λεχώνα δεν μπορούσε να επιστρέφει σπίτι παρά μόνο μετά από μια ειδική ιεροτελεστία εξαγνισμού: Ο παπάς συνοδευόμενος από τον ψάλτη και κάποιους χωρικούς ξεκινούσαν από την εκκλησία κρατώντας την εικόνα του Χριστού και εξαπτέρυγα και στον τόπο της γέννας διάβαζε μια ειδική ευχή. Στη συνέχεια τη συνόδευαν σπίτι της². Ωστόσο

συχνότερα, η επίτοκος γεννούσε μόνη της και επέστρεφε αθόρυβα σπίτι της κατά το μυθικό σχεδόν πρότυπο που περιγράφει ο Μακρυγιάννης: «...όταν ήμουνε ακόμα εις την κοιλία της μητρός μου, μίαν ημέρα πήγε δια ξύλα εις τον λόγκον. Φορτώνοντας τα ξύλα στο νόμο της φορτωμένη εις τον δρόμον, εις την ερημιά, την έπιασαν οι πόνοι και γέννησεν εμένα, μόνη της η καϋμένη και αποσταμένη. Εκιντύνεψε και αυτήνη τότε και εγώ. Ξελεχώνεψε μόνη της και συγυρίστη, φορτώθη ολίγα ξύλα και έβαλε και χόρτα απάνου εις τα ξύλα και από πάνου μένα και πήγε εις το χωριόν » ³.

Στο Βόρειο Αιγαίο, όταν δεν «στεριώνουν τα παιδιά», η γυναίκα εγκαταλείπει την συζυγική της κατοικία προκειμένου να γεννήσει σε ξένο σπίτι. Σκοπός είναι να αποκοπεί από το συγκεκριμένο «σπιτικό» που κατά κάποιο τρόπο επηρεάζει αρνητικά τη διαδικασία του τοκετού, ή στο οποίο δαιμονικές δυνάμεις απειλούν να κακοποιήσουν την ίδια ή το νεογέννητο. Έτσι γεννάει σε σπίτι όπου έχουν γεννηθεί ήδη υγιή παιδιά ή, πράγμα που υπηρετεί την ίδια λογική, φοράει ρούχα δανεισμένα από οικογένεια στην οποία ζουν τα παιδιά. Στο σπίτι της επιστρέφει ενίοτε στις είκοσι μέρες, όπου παραμένει τον υπόλοιπο χρόνο μέχρι τα «σαράντα». Σε μία ανάλογη περίπτωση χρησιμοποιείται το παχνί των βοδιών «γιατί 'ς το παχνί τω βοδιώνε εγεννήθη ο Χριστός» (Ζάκυνθος), μια πρακτική εξαιρετικά διαδεδομένη στη Γαλλία από τον 17ο αι. και εξής⁴. Γενικά στην περίπτωση αυτή, η ίδια η μεταβατική και μεθοριακή περίοδος του τοκετού υποδιαιρείται με τη σειρά της σε μια φάση αποχωρισμού της επιτόκου από τον οικείο χώρο της, σε μια φάση αμιγώς μεθοριακή, τη φάση του τοκετού και της παραμονής της στο γειτονικό ή συγγενικό σπίτι και σε μια φάση ενσωμάτωσης, την επιστροφή στη δική της στέγη.

Οι πρώτες ωδίνες, τα «πονίδια» ή οι «ψιλόπονοι» σηματοδοτούν την έναρξη της διαδικασίας του τοκετού που καθώς θα φανεί αποτελεί μια διαδικασία δίχως «νεκρούς χρόνους», μια διαδικασία που συνήθως δομείται και ενορχηστρώνεται από τη μαμμή και συνίσταται σε μια συνεχή εναλλαγή τελετουργικών και θεραπευτικών πράξεων, χειρονομιών και φράσεων, σε μια συνεχή ανταλλαγή συμβολικών μηνυμάτων και στη δημιουργία γύρω από την ετοιμόγεννη ενός ζεστού και σχετικά οικείου κλίματος.

Όλα τα αισθήματα (πείνα, αφή, ακοή), με εξαίρεση τον πόνο, έχουν αναφορικό περιεχόμενο, αναφέρονται σε ένα αντικείμενο στον εξωτερικό κόσμο. Ο πόνος, κατά την έκφραση της Scarry, δεν αναφέρεται έξω από τα όρια του σώματος, ο «πόνος είναι μόνος του» και κατά συνέπεια «περισσότερο από κάθε άλλο φαινόμενο αντιστέκεται στη γλωσσική εξαντικειμενίκευση».⁵ Ωστόσο η εκδήλωση του πόνου, όντως και το νόημά του, διαφέρει πολιτισμικά. Σε πολλές κοινωνίες (όπως λ.χ. στους Hausa Νιγηρίας, Xaxi Κεντρικής Μογγολίας, Cayapo Ν.Αμερικής, Mohave Β.Αμερικής) το πολιτισμικό ιδεώδες είναι ο πλήρης έλεγχος και η καταστολή κάθε έκφρασης πόνου, ενώ σε άλλες κοινωνίες (λ.χ. Yoruba Νιγηρίας, Γαλλία, Αίγυπτος) η εκδήλωση του πόνου επιτρέπεται και ενθαρρύνεται⁶. Στην περίπτωση μας οι ωδίνες (πόντοι, κοιλόπονοι, τσιγλοπόνια, σφαϊά) είναι αποδεκτές ως φυσικό κι αναπόφευκτο επακόλουθο της παιδογονίας, ως συνέπεια και σημείο του προπατορικού αμαρτήματος. Το αναπόφευκτο του πόνου δηλώνεται χαρακτηριστικά και με τις σχετικές παροιμίες: «Φιλιέσαι κόρη, χαίρεσαι, 'ς τη γέννα σου σε βλέπω», «Γαμιέσαι κόρη, χαίρεσαι μα θάρθει η γέννα και να ιδής», «πηδιέσαι, νύφη, πέτεσαι, μα θάρτη η γέννα και θα διής»⁷. Ταυτόχρονα όμως ο πόνος είναι ένα σύμβολο της μητρότητας και μέσο εξιλέωσης της γυναίκας, καθώς, όπως προαναφέραμε, όποια «γυναίκα δε ματώσει τη γης» είναι και παραμένει αμαρτωλή ή όπως το διατυπώνει η εκκλησία «...η γυνή απατηθείσα έγεινε παραβάτις· θέλει όμως σωθεί δια της τεκνογονίας ». Για τους πόνους του τοκετού δεν αγανακτεί ή δεν πρέπει να αγανακτεί η γυναίκα «επειδή θα φέρη ψυχή στον κόσμο», εξάλλου «όποια γεννά ξαναγενιέται»⁸.

*« Η μάνα που σ' εγέννησε χρυσά ' ταν τα σκαμνιά τ'ζη
μαλαματένοι οι πόνοι τ'ζη κι' ασήμι οι κοιλιά τ'ζη »*

Αντίθετα οι πόνοι της υστεροτοκίας αλλά και της περιόδου, οι αγγουρόπονοι όπως συχνά ονομάζονται, θεωρούνται άγονοι πόνοι, άδικοι, διότι ταλαιπωρούν δίχως λόγο, δίχως νόημα τη γυναίκα και κατά συνέπεια προκαλούν την αγανάκτησή της⁹.

Οι ωδίνες του τοκετού επομένως εντάσσονται εξαρχής σε ένα σύνολο από σημαντικές πρακτικές κι αντιλήψεις και εξαντικειμενικεύονται. Έτσι ο ιδεώδης τοκετός

δεν είναι ο ανώδυνος, αλλά ο ταχύς τοκετός, δίχως να σημαίνει ότι δεν χρησιμοποιούνται κάποια μέσα για την απάλυνση των πόνων. Ταχύτητα πάλι δεν σημαίνει βιασύνη, ή βίαιη επέμβαση, αλλά χρήση κάποιων συμβολικών και πρακτικών μέσων που συνδέουν τους φυσικούς ρυθμούς του τοκετού, την ενορχήστρωση, τη στίξη λόγω συναισθημάτων, χειρονομιών και πράξεων, ώστε να μην παρεκκλίνει η φυσική διαδικασία από την πορεία και το ρυθμό της.

Έτσι όταν αρχίζουν οι πόνοι απομακρύνουν τα άλλα παιδιά της οικογένειας να μην ακούν «τη μάνα να τραβιέται, να φωνάζει και να ουρλιέται». Διασκεδάζουν την προσοχή της, την απασχολούν, της μιλούν μέχρι να καταφθάσει και να αναλάβει το έργο της η μαμμή.

Η επίτοκος ειδοποιεί πρώτα τη μητέρα ή και την πεθερά της κρυφά πως πλησιάζουν τα «γεννητούρια». Αυτές με τη σειρά τους καλούν τη μαμμή με κάθε μυστικότητα στέλνοντας ένα μέλος της οικογένειας ή και ένα μικρό παιδί «αψύ και ογλήγορο». Το παιδί μάλιστα μετέφερε ενίοτε ένα κωδικοποιημένο κατά κάποιο τρόπο μήνυμα όπως λ.χ. «Μαμμή έλα στο τάδε σπίτι που σε θέλουν και να φέρεις μαζί την λωνάρα για να ξάνηεις το λινάρι». Η μαμμή έρχεται το ταχύτερο τηρώντας την ίδια μυστικότητα και προσπαθώντας να μη τη δει και τη «σταυρώσει» κανείς στο δρόμο «γιατί όσ' αυτιά τ' ακούσν', τόσοιν' πον θα πιράσ' παραπάνω», ή «όσοι θα την έβλεπαν τόσες μέρες θάκανε να γεννήσει η γυναίκα» ή από φόβο μήπως «βλαστημηθεί» ή «ξεφωνηθεί» η ετοιμόγεννη από εχθρικό πρόσωπο και πάθει κάποιο κακό: Χαρακτηριστικό πάντως απ' αυτή την άποψη είναι ότι, μολονότι θεωρείται γενικά ότι οι παρευρισκόμενες γυναίκες δεν βασκαίνουν, φροντίζουν να μην είναι εντούτοις πολλές, γιατί «πληθαίν' νι οι πόνοι»¹⁰.

Με την εμφάνιση της μαμμής κανείς από τους παρευρισκόμενους δεν έπρεπε πλέον να εγκαταλείψει το δωμάτιο της ετοιμόγεννης. Παρούσες ήταν συνήθως συγγένισσες και γειτόνισσες ή οι βοηθοί της μαμμής, παντρεμμένες και πολύτοκες γυναίκες με αρκετή πείρα σε θέματα τοκετού, αλλά να μη βρίσκονται στην περίοδό τους. Σε ορισμένες περιπτώσεις δεν παρίσταται καν μαμμή και «μια γυναίκα βοηθάει την άλλη

στην παιδοκόμηση»¹¹. Οι γυναίκες που συμπαράστέκονται στη γέννα πιστεύεται ότι δεν βασκαίνουν¹². Ωστόσο απαγορεύεται να παρίστανται στον τοκετό οι παρθένες «μήπως φοβηθούν και παραμείνουν άγαμες». Η ιθαγενής αυτή αιτιολόγηση έχει χαρακτήρα εκλογίκευσης και είναι ανεπαρκής. Η εξήγηση θα πρέπει να αναζητηθεί στο συμβολικό σύστημα που διέπει τη λαϊκή πρακτική. Στη Χίο λ.χ. μας πληροφορούν οι Αργέντης και Rose μια παρθένα γυναίκα μπορούσε να παρακολουθήσει τον τοκετό, στην περίπτωση όμως αυτή *έσχιζαν την ποδιά της* ώστε να μην είναι εντελώς «κλειστή». Αυτή η σύνδεση της παρθενίας με τα σχισμένα ρούχα εμφανίζεται και στο πλαίσιο της γαμήλιας τελετής όπου το σκόπιμα σχισμένο νυφικό σημαίνει ότι η νύφη δεν είναι παρθένα. Σ' αυτή την αντίληψη πρέπει να αναζητήσουμε την εξήγηση της εξαίρεσης των παρθένων από τον τοκετό : Η παρθένα είναι «κλειστή», είναι το αντίθετο από την επίτοκο που «ανοίγει» και καθετί κλειστό, όπως θα δούμε παρακάτω, πρέπει να ανοίξει συμβολικά αλλά και κυριολεκτικά¹³.

Μέσα στην ίδια λογική των επιρροών απαγορεύεται να παραβρίσκεται στον τοκετό άλλη έγκυος διότι κατά μια εξήγηση « παίρνει η ίδια πόνους»¹⁴. Στην περίπτωση αυτή όπου έχουμε την επικίνδυνη προσέγγιση των αντιθέτων έχουμε την εξίσου επικίνδυνη προσέγγιση των ομοίων. Όπως και στις σχέσεις της εγκύου με άλλες μορφές φυτικής και ζωϊκής ζωής (βλ. σελ. X), η ιδέα που υπολανθάνει είναι και πάλι η ζωή ως είδος « σε ανεπάρκεια », πράγμα που επαναλαμβάνεται όπως θα δούμε και στην περίπτωση που συναντιούνται δύο λεχώνες ή θηλάζουσες μητέρες.

Οι παρευρισκόμενοι πρέπει επίσης να αποφεύγουν να προφέρουν ορισμένες λέξεις που δεν οδηγούν προς την κατάλληλη κατεύθυνση την όλη διαδικασία και που ανακαλούν ανεπιθύμητους συνειρμούς, όπως λ.χ. «μαχαίρι», «σουβλί», «τσιγγέλι», από φόβο μήπως αυτό συντελέσει στο να βγάλουν το παιδί με αυτά τα όργανα. Πρέπει επίσης να αποφεύγουν να παραπονοούνται για κάποιο τυχόν πόνο τους μήπως αυτός μεταφερθεί και προστεθεί στις ωδίνες της ετοιμόγεννης¹⁵. Αν όμως αυτό ισχύει για τους αρνητικούς συνειρμούς θα πρέπει να ισχύει επίσης και για την αναφορά λέξεων ή φράσεων που προωθούν το κλίμα της ευτοκίας. Πράγματι η μαμμή και οι

παρευρισκόμενοι μπαίνοντας χρησιμοποιούν κάποιες στερεότυπες αλλά χαρακτηριστικές φράσεις που ανακαλούν την ευκολία με την οποία θα «γλυστρίσει» και θα βγει το παιδί: «Έφερα χέλια», «χέλια, χέλια», «ήρθε ένα καίκι λάδι», «τώρα πέρασα από την αγορά και είδα να πουλάνε λάδια χέλια, λάδια χέλια»¹⁶. Συχνά οι συντελεστικές αυτές φράσεις συνοδεύονται και με τελετουργικές χειρονομίες ή πράξεις: Η μαμμή έπαιρνε ένα λαγίни με νερό και το έχυνε έξω από το σπίτι λέγοντας, το νερό εχύθηκε κ' η γέννα του 'εξεκλούθηκεν» ή γεμίζοντας το στόμα της με νερό «φτύνει μέσα από την τραχηλιά της επιτόκου», ή χύνοντας το νερό στην καπνοδόχο «όπως χύνεται το νερό έτσι να πέση το παιδί». Πολύ συχνά πάλι έλυναν οι παρευρισκόμενοι τις ποδιές τους και τις έριχναν πάνω στην ετοιμόγεννη λέγοντας «όπως λύθηκε η ποδιά μου έτσι να λυθή και το παιδί»¹⁷. Μέσα στο ίδιο πνεύμα κινούνται και οι διάφορες ευχές: «Καλή ξελευτεριά », «Ωρα καλή», «η ώρα η καλή τσαι μ' ένα πόνο να ξεκολλήση» κ.ο.κ.¹⁸.

Από τις πρώτες κινήσεις που κάνει η μαμμή ή οι άλλες γυναίκες που παραβρίσκονται είναι ν' απαλλάξουν την ετοιμόγεννη από τα δακτυλίδια και τα σκουλαρίκια, να της λύσουν τα μαλλιά, να ανοίξουν την εσωτερική πόρτα, ή τις αποθήκες των σιτηρών, να ξεκλειδώσουν τις κλειδαριές, τα μπαούλα, τα συρτάρια, τα κουτιά και οτιδήποτε κλείνει, να ανοίξουν τα ψαλίδια, να λύσουν κάθε κόμπο και ξεκουμπώσουν κάθε κουμπί πάνω της, «να μην κομπιάσει το παιδοκόμημα» και να μην αυξηθούν οι πόνοι. Φρόντιζαν επίσης να μην κρατά καμμιά τους σταυρωμένα τα χέρια ή μπλεγμένα μεταξύ τους τα δάκτυλα, πράγμα που επίσης θα εμπόδιζε τον τοκετό. Γενικά έπρεπε να επικρατεί ένα κλίμα που να εκφράζει το «άνοιγμα του πόρου» και την εύκολη και ελεύθερη διέλευση του βρέφους, ιδιαίτερα στην περίπτωση της «πρωτάρας», η οποία καθώς λένε «δεν ανοίγει»¹⁹. Αλλά αυτό ακριβώς το «άνοιγμα » που απαιτεί η δημιουργία της νέας ζωής, αυτή η σωματική «άνοιξη» είναι ταυτόχρονα και μια έκθεση στους κινδύνους που καραδοκούν, σάμπως να μη μπορεί να γίνει μια κίνηση προς μια κατεύθυνση δίχως αυτό να συνεπάγεται αυτόματα την αντίρροπή της. Έτσι το «άνοιγμα» αυτό έστω και προσωρινό πραγματοποιείται κάτω

από ένα αυστηρό τελετουργικό έλεγχο προκειμένου να καταλήξει σε αίσιο τέλος δίχως επιπλοκές για την ίδια την επίτοκο, τους παρισταμένους αλλά και για το παιδί που «βγαίνει».

Χαρακτηριστική απ' αυτή την άποψη είναι η χρήση ενός βοτάνου που φέρει συνήθως την ονομασία *χέρι της Παναγίας*, της *Παναγιάς το χορτάρι* ή *Παναγιόχορτο*, ένα υγροσκοπικό φυτό, το οποίο διατηρούσαν σε αποξηραμένη μορφή και το έφερε μαζί της η μαμμή ή το φύλαγαν στην τοπική εκκλησία. Όταν άρχιζαν οι πόνοι τοποθετούσαν σ' ένα ποτήρι νερό το ξηρό λουλούδι του φυτού που άρχιζε αργά να ανοίγει τα πέταλα αποκτώντας το σχήμα ενός χεριού. Πίστευαν ότι «ως ανοίγει το χέρι έτσι ανοίγει κι η γυναίκα και κάνει αγλήγορα το παιδί». Πιο συγκεκριμένα ότι το «άνοιγμα» του φυτού προκαλεί το «άνοιγμα της κατίνας [λεκάνης] της γυναίκας» κι όσο ταχύτερα ανοίγει το (χέρι) τόσο ταχύτερος κι ανώδυνος θα είναι ο τοκετός²⁰. Το «άνοιγμα του λουλουδιού» συνδέεται μετωνυμικά με την Παναγία, την τέλεια γυναίκα και μητέρα που γέννησε εύκολα, ανώδυνα κι αλόχευτα ²¹ κι από την οποία κατά κάποιο τρόπο της ζητείται, κατά την συνήθη έκφραση, «να βάλει το χέρι της». Η μαμμή ραντίζοντας την ετοιμόγεννη αναφωνεί «Παναΐτσα μ' άπλωσε το χιράκ' ε...». Το Παναγιόχορτο τελικά αποτελεί ένα ολόκληρο τελετουργικό αφήγημα με συγκεκριμένη συμβολική δραστικότητα, μια συμπυκνωμένη αναπαράσταση του τοκετού μέσα από το φυτό που παραπέμπει ταυτόχρονα στη μήτρα της ετοιμόγεννης και στο (ιερό) χέρι της μαμμής.

Στο σημείο αυτό και προτού αναφερθούμε σε άλλα ωκυτόκια και ευτόκια θα ήταν σκόπιμο να θίξουμε το θέμα της συμβολικής δραστικότητας αυτών και άλλων παρόμοιων πρακτικών. Οι τελετουργικές πράξεις καθιστούν ρητή, αρθρώσιμη την όλη κατάσταση της ετοιμόγεννης και την οδηγούν βαθμιαία στο χειρισμό της και την αποδοχή της. Οι ωδίνες και η δυστοκία είναι μια κατάσταση άναρθρη, δίχως νόημα, αυθαίρετη που βιώνεται στο επίπεδο του σώματος, μέσα από τα σύμβολα, σε άλλο δηλαδή επίπεδο απ' αυτό του σώματος, αποκτά κάποιο νόημα, κάποια κατεύθυνση, εντάσσεται σ' ένα ευρύτερο κοινωνικοποιημένο σύνολο «όπου τα πάντα έχουν νόημα». Η ετοιμόγεννη εντάσσεται σ' ένα πλέγμα συμβολικών ανταλλαγών, μια

αλυσίδα μετωνυμιών και μεταφορών μέσα από την οποία δίνεται έκφραση στο άφατο και οργανώνεται η ψυχοδιανοητική και θυμική κατάστασή της²².

Οι επικλήσεις του θείου αποτελούν βασικό μέρος της όλης προετοιμασίας και διαδικασίας του τοκετού και όπως σε άλλες περιστάσεις ενίοτε συνοδεύουν ορισμένες μη θρησκευτικές, μαγικο-συμβολικές πρακτικές. Η επίτοκος παντού επικαλείται τη Θεοτόκο που αποτελεί το θείο πρότυπο της μητέρας και τον αντίποδα της Εύας. Εκτός από το χέρι της Παναγίας, έχουμε- ιδιαίτερα στις περιπτώσεις παρατεταμένων πόνων ή δυστοκίας - την επίκληση στις διάφορες εμφανίσεις της Παναγίας, όπως «Παναγιά μου Πορταριά άνοιξε τις πόρτες σου» ή «Παναγιά Σπηλιώτισσα, ξεσπήλωσέ το». Αναφέρεται επίσης η χρήση ενός σπάγγου από της « Παναγίας το Δένδρο», το δένδρο που βρίσκεται στην Αίγυπτο και στο οποίο, λέει η παράδοση, μόλις κάθισε -η Παναγιά- «έπαθε μια λάκκα». Απ' αυτό το δένδρο έπαιρναν με σπάγγο την περιμετρό του κι όποτε προέκυπτε ανάγκη τον έδεναν γύρω από την ετοιμόγεννη για να διευκολυνθεί ο τοκετός. Η πρακτική αυτή συνδέεται άμεσα με μια κάπως πιο διαδεδομένη κατά την οποία ζώνονται με τη ζώνη της Παναγίας, ή με πανιά της εκκλησίας τα οποία αντάλλασσαν με όμοια δικά τους²³.

Επικλήσεις γίνονται και σε συγκεκριμένους άγιους. Συγκεκριμένους, καθώς στο ελληνικό πολιτισμικό μόρφωμα ο κάθε άγιος διαμεσολαβώντας μεταξύ Θεού και ανθρώπων έχει κατά κάποιο τρόπο τη δική του σφαίρα επιρροής, τα δικά του «χαρίσματα ». Έτσι άλλοι άγιοι προστατεύουν την οικογένεια, άλλοι γιατρεύουν και μάλιστα χωριστές ασθένειες και άλλοι ρυθμίζουν τις καιρικές συνθήκες, την αγροτική, την ποιμενική ζωή και τέλος τη ναυτική ζωή. Κατά τον τοκετό η ετοιμόγεννη και η μαμμή επικαλούνται κατά κύριο λόγο τη βοήθεια του Αγ. Ελευθερίου (τ' Αη Λευτέρη) τοποθετώντας συχνά την εικόνα του πάνω στην κοιλιά της επιτόκου. Σε ορισμένες περιπτώσεις δυστοκίας ψάλλουν παράκληση ή κολλούν κερί στον άγιο, ή βουτώντας ένα καθαρό πανί στο λάδι του αγίου αλείφουν τη μήτρα της ετοιμόγεννης. Η ιδιότητα που αποδίδεται στον προστάτη της «αλευτέρωτης», όπως συχνά ονομάζεται η έγκυος και ετοιμόγεννη γυναίκα, δεν είναι παρά παρετυμολογία του ονόματος του αγίου ο οποίος «λευτερώνει», δίνει «καλή λευτεριά» (« Άη μου Λευτέρη

να με ξελευτερώσης»²⁴.

Η συνδρομή του θείου αναζητείται και με διάφορους άλλους τρόπους: η γυναίκα «καπνίζεται» με ελιά την Κυριακή των Βαίων ή με λουλούδια από τον Επιτάφιο· στέλνουν μια από τις παριστάμενες να γυρίσει ένα ρούχο της ετοιμόγεννης, συνήθως την ποδιά της τρεις φορές γύρω από την εκκλησία άφωνη και στη συνέχεια της το φορούν αμέσως· διαβάζουν ολόκληρη την Αγία επιστολή, το Τετραβάγγελο· ανοίγουν διάπλατα την Αγ. Πύλη της τοπικής εκκλησίας· ή τέλος ο παπάς διάβαζε την ευχή του ξελευτερώματος και η μαμμή έδινε στην ετοιμόγεννη να πιει από το «διαβασμένο αυτό νερό», το ευκολονέρι και στη συνέχεια τη ράντιζε στο πρόσωπο προφέροντας τις κατάλληλες ευχές²⁵.

Πλακούντας

Ο τοκετός δεν ολοκληρώνεται παρά με την αποκόλληση από τη βλεννογόνο της μήτρας και την πτώση του πλακούντα και των υμενίων. Κάτω από φυσιολογικές συνθήκες η υστεροτοκία δεν διαρκεί περισσότερο από ένα τέταρτο της ώρας. Μόνο τότε η γυναίκα θεωρείται και έχει όντως «λευτερωθεί», αφού η μη αποκόλλησή του θέτει σε κίνδυνο τη νέα μητέρα. Έτσι μια από τις πλέον κοινές ονομασίες του πλακούντα είναι ακριβώς *λευτέρι* (γαλ. *delivre*). Υπάρχει ωστόσο μια ποικιλία χαρακτηριστικών ονομασιών: Μερικές δηλώνουν το γεγονός ότι ο πλακούντας ακολουθεί τη γέννηση του βρέφους: *άκλουθο*, *ακλούθι*, *συνακόλουθο*, *κατάποδο*, *καταπόδι* (κατά πόδας), ή το γεγονός ότι είναι το τελευταίο προϊόν του τοκετού: *ύστερο*, *υστέρι*, *υστέρα*. Άλλοτε δηλώνεται το γεγονός ότι αποτελεί προϊόν μιας δεύτερης εξώθησης: *δεύτερο*, *δευτέρι*, όρος κάπως αμφίσημος που παραπέμπει ίσως και σε μια άλλη σειρά ονομασιών: τις ονομασίες που υπογραμμίζουν κάποια συγγένεια ή συντροφικότητα του πλακούντα με το αρτιγέννητο: *συντρόφι*, *ταίρι*, *αδρέφι*, *αδέλφι*. Χρησιμοποιούνται επίσης και οι όροι *κυττάρι*, *τσυττάρι*, ο υμένας που περιβάλλει προστατευτικά το έμβρυο ως *σάκκος*, *ντύμμα* και *μπόλια* και ο πλακούντας ως προστατευτική επένδυση, ένδυμα του εμβρύου και σπανιότερα, αλλά εξίσου χαρακτηριστικά *στρώμα*, καθώς «σ' αυτό έμενε εννιά ολόκληρους μήνες το

παιδί», εικόνα που εμφανίζει το έμβρυο να αναπαύεται κατά κάποιο τρόπο πάνω στον πλακούντα. Τέλος αναφέρεται και η ονομασία *οχτρός* (Θράκη) καθώς αποτελεί κίνδυνο για τη μητέρα ²⁶.

Η συνήθης πρακτική ήταν να αναμένουν τη φυσική αποκόλληση του υστέρου. Με την παραμικρή όμως δυσκολία ή καθυστέρηση η μαμμή χρησιμοποιούσε μερικούς καθιερωμένους τρόπους παρέμβασης, όμοιους συχνά με εκείνους του καθαυτού τοκετού. Προτού όμως προβεί σ' αυτούς τους χειρισμούς και προτού κόψει τον ομφαλό, έδενε την άκρη του υστέρου από το πόδι της γυναίκας με ένα σκοινί ή στο «τσερεπόσκοινο» (το σκοινί του τσερεπιού), την καλτσοδέτα της, ή απλώς τον έδενε και τον κρατούσε δυνατά η ίδια, από φόβο μήπως τραβηχτεί προς τα μέσα²⁷ και μάλιστα «μην ανέβει το ύστερο και την πνίξει». Η αντίληψη αυτή ενός εχθρικού (οχτρός) πλακούντα, που απειλεί άμεσα τη ζωή της νέας μητέρας, εμφανίζεται συχνά και παίρνει ενίοτε τη μορφή ενός αποκρουστικού είδους που θυμίζει χταπόδι, καβούρι, (υδρόβια) ή άλλο άμορφο ον (θεριουλάκι, μωρούσα) που έρπει ή σκαρφαλώνει²⁸. Για να προκαλέσει συσπάσεις των μυών της κοιλιακής χώρας και της μήτρας, η μαμμή έβαζε τη γυναίκα να φυσά δυνατά μέσα σ' ένα άδειο μπουκάλι για «να τανύετι όσον να πές'» ²⁹. Άλλος διαδεδομένος τρόπος ήταν η πρόκληση τεχνητής ναυτίας βάζοντας την κοτσίδα ή τα μαλλιά ξέπλεκα για την περίσταση στο στόμα της νέας μητέρας να «αναγουλιαστεί»³⁰, ή προκαλώντας έμετο με διάφορα μέσα όπως με σπασμένο «κλουβίτη» για να «σπαρταράει» η κοιλιά της ή με μια κουταλιά λάδι ή με τον καπνό που δημιουργεί πάνω στα κάρβουνα το κοκκινοπίπερο. Ανάλογη επίδραση θεωρείται ότι έχουν και διάφορα αφεψήματα όπως απήγανο με κρεμμύδι ή σούμα, πετιμέξι και πιπέρι, ή της δίνουν να μασήσει σιτάρι με σκελίδες σκόρδου ³¹. Δεν λείπουν και τα εγκαθίσματα με αγριοπράσσα, ή σκουριά και σκλήθρες από σίδερο και οι υποκαπνισμοί με σκόρδο κι άχυρο³². Τέλος η μαμμή προσπαθούσε με ισχυρές μαλάξεις στην κοιλιά ή πιέζοντας με ένα πιάτο ή καπάκι μαγειρικού σκεύους να προκαλέσει την αποκόλληση του υστέρου³³. Όταν πλέον το ύστερο δεν έβγαινε ή έπεφτε κατά τμήματα η μαμμή αναγκαζόταν να βάλει το χέρι της στον κόλπο της γυναίκας και να το βγάλει.

Το ύστερο θεωρείται και αντιμετωπίζεται ως ζωντανή οντότητα. Όταν επομένως δεν (βγαίνει (αρνείται;) χρησιμοποιούνται μέσα προσέλευσης (εξαπάτησής) του :Θεωρώντας το ζωντανό τοποθετούν ένα καρύδι μπροστά στον κόλπο της γυναίκας «να ρεχτή το θεργιό το καρύδι να πορίση να το φάη» ή ένα κομμάτι τυρί να μυριστεί και να πέσει, ή τέλος η μαμμή κρατώντας το «ακλούθι από το λούρο...το κράζει "κτ, κτ, κτ" και το τραβάει σιγά σιγά »³⁴. Η αντίληψη ότι το ύστερο είναι ζωντανό δηλώνεται ρητά αλλά προκύπτει κι από τους τρόπους μεταχείρισής του. Σήμερα ο πλακούντας αγνοείται τελείως, καμμία αναφορά δεν γίνεται στην ύπαρξή του³⁵, αντίθετα με το παρελθόν όπου ο πλακούντας θεωρείται ως μια « μiasμένη με ιερότητα » μεθοριακή, αμφίσημη οντότητα που χρήζει ιδιαίτερης (=τελετουργικής) μεταχείρισης: Στον ελληνικό πολιτισμικό μόρφωμα το ύστερο αντιμετωπιζόταν με τρεις διαφορετικούς τελετουργικούς τρόπους: Ο πλέον διαδεδομένος τρόπος ήταν η *ταφή*. Το ύστερο αποτελεί τμήμα του βρέφους και της μητέρας, μετωνυμικά λοιπόν αποτελεί ένα ζωντανό ον, που μόλις έχει αποσπαστεί από το νεογέννητο αλλά κι από τη μητέρα. Το ύστερο επομένως θάβεται με συγκεκριμένους τρόπους και σε συγκεκριμένους χώρους: το τοποθετούν πάνω σ' ένα κεραμίδι, το τυλίγουν σε «κλουπάνια» ή το διπλώνουν σε πανί ή στα ρούχα της λεχώνας και το θάβουν θυμιάζοντάς το με λιβάνι ή τοποθετώντας στο λάκκο τρεις κόκκους θυμιατό³⁶. Ενίοτε όμως τεμαχίζεται σε μικρά κομμάτια προτού θαφτεί με το ειδικό μαχαίρι της μαμμής, με τσαπί, σκαλίδα ή άλλο μεταλλικό εργαλείο. Συχνά το περιέχουν επιπλέον με ζεματιστό νερό ή σπανιότερα έριχναν αλάτι. Οι λόγοι που ρητά διατυπώνονται για το τεμαχισμό ή και το ζεμάτισμα του πλακούντα αφορούν στο φόβο «να μη ζωντανέψει» και *βλάψει τη μητέρα*, προησεί η κοιλιά της λεχώνας και πεθάνει ή *επιστρέψει και πάρει το παιδί* ³⁷. Γι αυτό και ενίοτε η μάνα καρφώνει στη μέση των λάκκων ένα καρφί, «καρφώνει» δηλαδή το ύστερο να μη μετακινηθεί.

Το ύστερο θάβεται συνήθως σε σημεία μονήρη και γενικώς απρόσιτα σε ανθρώπους και ζώα. Πολύ συχνά ο μονήρης αυτός χώρος βρισκόταν στο ίδιο το σπίτι που δεχόταν τη νέα ζωή : Στο κατώγι ή το υπόγειο του σπιτιού άνοιγαν ένα λάκκο σε μια γωνία για να μην το δρασκελούν, αλλά και κάπου παράμερα στο χωματένιο

(πατωμένο) δάπεδο του σπιτιού, στον « πάτω τσ' σπιτιού », κοντά στην πόρτα.³⁸ Αναφέρονται ακόμη και η εξώπορτα του σπιτιού «γιατί το ανεζητά το κοπέλι και κλαίει όμως το πετάξανε ποθές αλλού», και η εστία του σπιτιού «κάτω από το γωνολίθι ή τον πυρόμαχο της εστίας».³⁹ Φυλάσσεται επίσης μέσα σε πήλινο δοχείο στο «ριζοπάτερο» της στέγης, στην άκρη (τη «ρίζα») την ξύλινη δοκό που στηρίζεται στον τοίχο, «για να ριζώσει (να ζήσει) το παιδί», ή θάβεται στον «αφαίτη», στο επικλινές χαμηλό μέρος της στέγης « όπου το [ηπειρώτικο] σπίτι χώνεται στο έδαφος»⁴⁰.

Εκτός όμως από το σπίτι, το ύστερο θαβόταν και στην αυλή του σπιτιού στον κήπο ή στο περιβόλι, διαφορετικά κάπου απόμερα και δύσβατα⁴¹. Αξίζει να αναφέρουμε επίσης την περίπτωση της μαμμής η οποία μετά τον τοκετό παίρνει μαζί της το ύστερο και το ρίχνει στο κοιμητήριο, στον κόσμο των νεκρών άταφο· καθώς και την κατά φύλα διαφοροποίηση που συχνά τηρούσαν οι Σαρακατσάνισσες έναντι του πλακούντα, θάβοντας του αγοριού το ύστερο στην εστία, ενώ του κοριτσιού μακριά από το κονάκι, «σύρριζα σ' ένα βραχάκι ή σε ρίζα δένδρου». Η ταφή του υστερού κάτω από ένα δένδρο ήταν ιδιαίτερα διαδεδομένη πρακτική στην δυτική Ευρώπη, που τόνιζε ιδιαίτερα τη γονιμική πλευρά του⁴².

Ο δεύτερος τρόπος αντιμετώπισης του υστερού ήταν η *καύση*. Το απανθράκωναν μέσα σ' ένα κεραμίδι ή στη φωτιά ή στο φούρνο του σπιτιού και τη στάχτη την έθαβαν και τη σκέπαζαν με μια πέτρα τη φύλαγαν ενίοτε ως φάρμακο για το «κοκκιναδάκι» (αρρώστια των γεννητικών οργάνων των αγοριών)⁴³.

Καμιά φορά ωστόσο το παιδί γεννιέται με τον αμνιακό σάκκο στο πρόσωπο. Το παιδί γεννιέται τότε με την λεγόμενη *προσωπίδα*, *τσίπα*, *πάνα*, *σκέπη*, *ντύμα*, *προσόψι* ή *ξυγγιά*. Την προσωπίδα την αφαιρούν με μεγάλη προσοχή τραβώντας την από πάνω προς τα κάτω, για να μην αλλοιθωρίσει το παιδί και την τοποθετούν στο εικονοστάσι ή ακόμη στην Αγ. Τράπεζα για σαράντα μέρες. Ενίοτε αφού την πάνε στη θάλασσα και την περάσουν σαράντα κύματα (λουτρό), τη διαβάζουν σε τρεις λειτουργίες (εκκλησιασμός) και τη βουτούν στο νερό τριών βαπτίσεων (βάπτισι). Η προσωπίδα πλέον κόβεται σε κομμάτια και μοιράζεται ως πανίσχυρο φυλακτό. Την τσίπα τη συνδύαζαν συχνά στο «χαϊμαλί» μαζί με τον ομφαλό του παιδιού. Παντού, όπως

άλλωστε και σε ολόκληρη την Ευρώπη, το παιδί που γεννιέται με προσωπίδα θεωρείται τυχερό, πράγμα που αντανακλάται και στη διαδεδομένη παροιμία "εγεννήθηκε με προσωπίδα". Αν τυχόν η μαμμή κλέψει την τσίπα - καθώς πιστεύεται ότι φέρνει σε αίσιο τέλος τα συνοικέσια που κάνει - κλέβει και την τύχη του παιδιού. Αλλά και κλέφτης να την πάρει θεωρείται ότι το ριζικό του σπιτιού συνοδεύει τον κλέφτη. Χαρακτηριστική είναι απ' αυτή την άποψη η διήγηση του Γ.Βλαχογιάννη ότι «άμα πρωτοπήγε ο βασιλέας [στο Μεσολόγγι] γίνηκε πολύ κακό για να δρασκελίση προσωπίδες...αφού το Μεσολόγγι έβγαλε τόσους διαλεχτούς ανθρώπους, θα πή πως πολλοί Μεσολογγίτες γεννιώνται προσωπιδοφόροι...».

Η προσωπίδα αντιπροσωπεύει κατά κάποιο τρόπο τη σύνδεση δύο στοιχείων (παιδί/αμνιακός υμένας) που θα έπρεπε κανονικά να είναι χωριστά. Μεταφέρει επομένως στο συμβολικό επίπεδο την προστατευτική της λειτουργία είτε μεταφορικά (προσωπίδα, προσόψι) είτε μετωνυμικά (ντύμα, σκέπη). Η αντίληψη ότι η προσωπίδα ως φυλακτό σώζει από πνιγμό, εξηγείται με τη συμβολική αντιστροφή της σημασίας της, καθώς στην κοιλιά της μητέρας εξασφαλίζει την «ένυδρη ζωή» του παιδιού, ενώ αποξηραμένο σώζει από τον πνιγμό στη θάλασσα ή γενικώς στο νερό⁴⁴.

Η πρώτη μετά τον τοκετό φροντίδα είναι φυσικά η αποκοπή του ομφάλιου λώρου. Η μαμμή δένει με μια καθαρή βαμβακερή ή μεταξένια κλωστή τον ομφάλιο λώρο τέσσερα δάκτυλα από τη βάση του και τον κόβει με ψαλίδι ή μαχαίρι βουτηγμένο σε ρακί. Τα μέσα της ομφαλοτομίας πρέπει να είναι αχρησιμοποίητα ή φυλαγμένα ειδικά για την περίπτωση. Σε ορισμένες περιοχές τοποθετούσαν στον ομφαλό εξαρχής λίγο «σκρούμπο» καφέ ή καμμένο και ψιλοκοπανισμένο ψωμί για να θεραπευτεί η πληγή ή πάλι τον καυτηρίαζαν με αναμμένο κερί.

Ο ομφάλιος λώρος ωστόσο αποτελούσε αντικείμενο μιας ολόκληρης συμβολικής σκέψης. Όλες οι δοξασίες και πρακτικές που τον ακολουθούν παραπέμπουν στην αντίληψη ότι ο ομφάλιος λώρος συνδέεται μυστικά και μετά την αποκοπή του με τη ζωή του ανθρώπου. Έτσι, σε πολλά μέρη τον ομφάλιο λώρο τον κάνουν φυλακτό για το βρέφος, αν και ενίοτε αυτό γίνεται μόνο για τα αγόρια ή το πρώτο παιδί. Αλλού,

και προκειμένου για αγόρια, αφού τυλίξουν τον ομφαλό σε ένα πανί, το ρίχνουν στο χώρο του σχολείου, της εκκλησίας ή στους αγρούς πιστεύοντας ότι το παιδί θα γίνει δάσκαλος, παπάς ή αγρότης. Τον ομφάλιο λώρο τον τοποθετούν επίσης στο εικονοστάσι ή πάλι τον θάβουν σε μέρος απάτητο μαζί με τον πλακούντα για να μή τον βρουν άνθρωποι ή ζώα. Γενικά ο ομφάλιος λώρος - καθώς και το κομμάτι εκείνο που απομένει για λίγο επάνω στον ομφαλό και ξεραίνεται - θεωρείται ότι έχει την ικανότητα να θεραπεύει, να προφυλάσσει αλλά και να καταστρέφει, να μετατρέψει την θηλυγονία σε αρρενογονία ή να διατηρήσει την αρρενοτοκία. Η τελευταία εκδοχή λ.χ. εξασφαλίζεται όταν η μητέρα ζυμώσει τον ομφάλιο λώρο με *αλεύρι* και το δώσει σε σκύλο, ημέρα Σάβατο. Γενικά όμως ο ομφάλιος λώρος ,ως σύμβολο ενός ζωτικού δεσμού με τη μητέρα, χρησιμοποιείται κάτω από συνθήκες φυσικού αποχωρισμού πλέον από αυτή, με όλες τις σημασίες της προστασίας και του δεσμού. Έτσι ως φυλακτό προστατεύει το παιδί στο διάβα της ζωής του και το συνδέει με διάφορες ασχολίες ή ποιότητες ή με πρόσωπα (όπως η τοποθέτηση των ομφαλών όλων των αδελφών στο ίδιο κιβώτιο)⁴⁵.

Από τις πρώτες επίσης φροντίδες μετά τη γέννηση είναι ο *αλατισμός* του βρέφους. Η μαμμή δηλαδή αλείφει το σώμα του νεογνού με αλάτι, για να «δέσει», «να σφίξει» το σώμα του, «να θρέψει το απαλό του κεφαλιού» (η «πηγή»). Διαφορετικά το παιδί θα μείνει *ουμό* (ωμό), φιλάσθενο και λεπτοκαμωμένο, σαφής αναφορά σε μια τελετουργική μαιευτική «κουζίνα». Το αλάτισμα γίνεται όμως και για να γίνει «νόστιμο», δηλαδή έξυπνο, να μη λέει «ανάλατες», «άνοστες» κουβέντες. Ενίοτε αλάτιζαν και το στόμα του νεογνού «για να λέει καλά λόγια», πράγμα που παραπέμπει στο σχήμα του «μυρώματος». Αλάτι πρόσθεταν και στο λουτρό της τρίτης ημέρας (βλ. παρακάτω) και στο νερό της βάπτισης. Το αλάτι έχει όμως και αποτρεπτικό χαρακτήρα καθώς χρησιμοποιείται ως αντιβασκάνιο ή για να διαλυθούν (να αναιρεθούν) οι κατάρρες που έχει εκστομίσει κάποιος⁴⁶.

Από τις πρώτες φροντίδες προς το νεογνό είναι και η διάπλαση του κρανίου, ενίοτε και της μύτης. Γνωστότερη τέτοια διάπλαση είναι η επιπέδωση του κρανίου στην Ήπειρο, ενώ λιγότερο γνωστή είναι η κυλίνδρωση του κρανίου για να είναι κατάλληλη για το καλπάκι (Χίος). Συχνά η διάπλαση του κρανίου επιτυγχάνεται δένοντας σφιχτά το κεφάλι του βρέφους μ' ένα «φακιόλι» ή πανί για να «μή γίνει το κεφάλι μακρουλό».

Η μαμμή επίσης ρίχνει λεμόνι στα μάτια του παιδιού για «να καθαρίσουν από το κίτρινο» και αλείφει τις μασχάλες του με καφέ για να μή συγκαούν. Πολύ συχνά επίσης άρμεγαν τις θηλές των αγοριών για να βγεί το γάλα που μάζευαν, διότι «όντα πάει το παιδί ν' αντρωθεί σποντυλιάζουν (=σκληραίνουν)». Στο δε κεφάλι του νεογέννητου τοποθετούν συχνά εκτός από αλάτι, ούζο, κρασί και κύμινο για να «σφίξει το κεφάλι», να «πήξει το απαλό ντου».

Η πρώτη τροφή που δέχεται το νεογέννητο είναι ζαχαρόνερο, γλυκάνισο ή λίγο χαμομήλι με ζάχαρη. Το λίγο κρασί ή ζουμί από ρόδι που του δίνεται στην αρχή δεν έχει ως σκοπό τη διατροφή του παιδιού, αλλά δίνεται για να κάνει το παιδί κόκκινα μάγουλα, όταν μεγαλώσει. Με μητρικό γάλα δεν τρέφεται το παιδί συνήθως προτού περάσουν τρεις μέρες. Το πρώτο μάλιστα γάλα δεν το δίνουν στο νεογέννητο παρά το πετάνε μακριά σε μέρη απάτητα για να μή «φαρμακωθεί» δηλ. πικραθεί το παιδί. Σε περίπτωση δε που το βρέφος θήλαζε ευθύς αμέσως το έδιναν σε παραμάνα για δυο ή τρεις ημέρες, γιατί το πρωτόγαλα θεωρούνταν εξαιρετικά βαρύ για το νεογέννητο.⁴⁷

Μετά τις πρώτες αυτές φροντίδες το βρέφος σπαργανώνεται με τις *φασκές*, λωρίδες από πανί που περιβάλλουν το νεογνό αφήνοντας μόνο το κεφάλι ελεύθερο, τη στιγμή ακριβώς που τη μεγαλύτερη κινητικότητα εμφανίζουν τα πόδια και ο κορμός. Τα χέρια του βρέφους τα τοποθετούν στην κοιλιά, (τα «σταυρώνουν»), ενώ τα πόδια του τα ίσιωναν και τα τύλιγαν για να «μή γίνουν στραβά», αντίληψη διαδεδομένη στον ελληνικό πολιτισμό, η οποία ταυτίζει το ευθυτενές με την αρετή. Οι φασκιές κατά κάποιο τρόπο αποτελούν το αντίστοιχο του αμνιακού σάκκου έξω πλέον από το μητρικό σώμα. Η μητέρα με κεκαμένη την παλάμη σταυρώνει το βρέφος κάθε φορά που το σπαργανώνει επικαλούμενη και την Παναγία.

Μετά τη σπαργάνωσή του η μαμμή παραδίδει το νεογνό στη μητέρα του λέγοντάς της τρεις φορές «παιδί, για αρνί; » Η μητέρα απαντά «αρνί» ή «το παιδί μου και τ' αρνί μου» για να είναι ήσυχο. Στα στρώσιδια του παιδιού τοποθετούσαν για προστασία ψωμί, αλάτι, το ευαγγέλιο και συχνά ένα μαυρομάνικο μαχαίρι⁴⁸.

Ας αναφέρουμε επίσης το έθιμο σε πολλές περιοχές να χαράσσεται το παιδί με αιχμηρό αντικείμενο στο σβέγκο για να «φύγει το πρώτο αίμα (της μαϊας), να πάρει το δικό του» ή για να φύγει το κακό αίμα είτε γιατί είναι μελανιασμένο, είτε γιατί γεννήθηκε «λουροδεμένο»⁴⁹.

Αφού πλέον ολοκληρωθεί ο τοκετός, τακτοποιηθούν λεχώ και νεογνό, η μαμμή καλούσε τον παπά. Όλοι οι παρευρισκόμενοι στο σπίτι όφειλαν να τον περιμένουν και να μην αποχωρήσουν, καθώς θεωρούνται ακάθαρτοι. Με την έλευση του ιερέα ετοίμαζαν ένα ποτήρι νερό, άναβαν ένα κερί και το θυμιατό. Αν γεννιόταν αγόρι, έβαζαν "τρία λουβιά" λιβάνι. Ο ιερέας θυμιάζει και αρχίζει τις σχετικές ευχές: Οι ευχές «εις γυναίκα λεχώ τη πρώτη ημέρα της γεννήσεως του παιδιού αυτής», αναφέρονται στην αποκατάσταση και την υγεία της λεχούς, τη συγχώρεση και την ευλογία της, την αντιπαράθεση της ανθρώπινης γέννησης («εν ανομίαις συνελήφθημεν και δια ρύπου πάντες εσμέν ανώπιόν σου») προς τη γέννηση του Χριστού («ο τεχθείς εκ ης παναχράντου Δεσποίνης ημών Θεοτοκου και αειπαρθένου Μαρίας») και εντάσσουν την πράξη του τοκετού στην εντολή του Θεού «αυξάνεσθε και πληθύνεστε». Η όλη τελετή απευθύνεται κυρίως στη λεχώ και αποσυνδέει τη σαρκική πλευρά της γονιμότητας και της γέννησης από την πλευρά της μητρότητας. Χαρακτηριστικό είναι επίσης ότι ενίοτε καλύπτουν το πρόσωπο της λεχώνας σε όλη τη διάρκεια της ευχής καθώς δεν επιτρέπεται να δει ιερέα μέχρι να σαραντήσει.

Σε περίπτωση που το παιδί είναι αγόρι δεν πληρώνουν επιτόπου τον ιερέα για να ζήσει το παιδί, ενώ στην περίπτωση του κοριτσιού το ποσό που πληρώνουν άμεσα είναι περιττός αριθμός (3,5,7) για να «μή διπλώσουν τα κορίτσια». Όλοι οι παρευρισκόμενοι, ιδιαίτερα οι γυναίκες που βοήθησαν στον τοκετό έπρεπε να βρέξουν τα χέρια ή να ραντιστούν με το «ευχονέρι» και να «εξαγνισθούν», ενώ το υπόλοιπο αγια-

σμένο νερό χρησιμοποιόταν για τα «κολυμπήματα», το λούσιμο του παιδιού και ενίοτε στο πρώτο φαγητό της λεχώρας. Οι παρευρισκόμενοι έφευγαν τέλος δίχως να αγγίξουν τη λεχώ.

Σε περίπτωση μεγάλης απόστασης ή κακών καιρικών συνθηκών, η μαμμή ή κάποιο συγγενικό πρόσωπο πήγαινε στο σπίτι του ιερέα με ένα αγγείο καθαρό νερό, όπου και διαβαζόταν η ευχή. Το «ευχονέρι» μεταφερόταν στη συνέχεια στο σπίτι της λεχούς για να ραντιστεί και πιεί λίγο απ' αυτό.⁵⁰

Τήν *τρίτη* μέρα από τη γέννηση συγκεντρώνονται στο σπίτι συγγενείς, γυναίκες και γειτόνισσες, προκειμένου να παραστούν στο λούσιμο του νεογέννητου (στα κολυμπήματα, λουσίματα, τριημερήματα). Επικεφαλής της τελετουργικής αυτής πράξης βρίσκεται η μαμμή. Στο κέντρο του δωματίου τοποθετούσαν μια μεγάλη σκάφη όπου έβαζαν χλιαρό νερό μέσα στο οποίο η μαμμή πρόσθετε το «διαβασμένο» νερό (*ευχονέρι*). Στο νερό ωστόσο προσθέτουν διάφορες άλλες ουσίες ή αντικείμενα που διαφέρουν κάπως κατά περιοχές. Το πλέον συνηθισμένο είναι το αυγό, σπάνε δηλαδή ένα φρέσκο αυγό (για να γίνει άσπρο το παιδί), σύμβολο γονιμότητας, κρασί (για να κοιμάται ήσυχα) αλάτι (για να σφίξει το κορμί), ενίοτε και ζάχαρι, (για να είναι γλυκό και ν' αγαπιέται) διάφορα σιδερένια αντικείμενα, μασιά, το ψαλίδι, της ομφαλοτομής, ένα κλειδί (για να γίνει σιδηροκέφαλο). Η μαμμή γυμνώνει το παιδί και το πλένει αρχίζοντας συνήθως από το κεφάλι με μοσχΟΣάπουνο, το οποίο συχνά έπαιρνε μαζί της μετά τα κολυμπήματα. Κατά τη διάρκεια του λουσίματος επικρατεί μια χαρμόσυνη ατμόσφαιρα, ακούγονται ευχές και αστεϊσμοί με πρόθεση να διατηρήσουν αυτή την ατμόσφαιρα και οι γυναίκες, όπως και οι άμεσοι συγγενείς, ρίχνουν στο νερό νομίσματα (ασήμωμα). Τα μεγαλύτερα ποσά προέρχονται από τους γονείς και τους παπούδες και αυτό αποτελεί την αμοιβή της μαμμής. Χαρακτηριστικά τα νομίσματα ρίχνουν στο νερό πρώτα η μητέρα, μετά ο πατέρας, μετά η γιαγιά, ο παππούς και οι συγγένισσες· προηγούνται δηλ. οι γυναίκες. Αφού έλουξε η μαμμή το παιδί, το στέγνωνε με «άφορη» πετσέτα, αμεταχείριστη, το έντυνε με ένα καθαρό πουνκάμισο και του φορούσε ένα σκουφάκι που έφερε ασημένια νομίσματα για να το

βρούν οι Μοίρες «πλούσιο κι ασημαμένο». Στο νερό του λουσίματος έπλεναν συχνά τα χέρια τους όλα τα μέλη του σπιτιού.

Την τελετουργία αυτή μπορεί κανείς να τη χαρακτηρίσει ως ένα είδος λαϊκού, κοσμικού βαπτίσματος και σε σχέση μ' αυτό φαίνεται να αποκτά το νόημά του. Στην περίπτωση αυτή ωστόσο η μέριμνα δεν αφορά στην πνευματική πορεία του βρέφους και την αναγέννησή του, αλλά την ενίσχυση των χαρισμάτων εκείνων που έχουν ή θα έχουν να κάνουν με την υπόλοιπη ζωή του. Είναι μια εκδραμάτιση των εφοδίων που πρέπει να έχει στη ζωή του το νέο μέλος της οικογένειας προκειμένου να επιτύχει: Γονιμότητα (αυγό), υγεία (σίδηρος), γλυκοί τρόποι (ζάχαρη), αποτροπή κακού κι αντοχή (αλάτι). Στη «βάπτιση» αυτή το ρόλο του ιερέα αναλαμβάνει η μαμμή, ενώ συχνά παρίσταται διακριτικά στο δωμάτιο και ο παπάς του χωριού, δίχως να συμμετέχει στις διαδικασίες. Η «άφορη» πετσέτα, το σαπούνι, είναι επίσης στοιχεία που θα συναντήσουμε στην καθαυτή βάπτιση. Αλλά και το νερό που απομένει από το λουτρό έχει την ίδια περίπου αντιμετώπιση, καθώς πρέπει να το ρίξει η μαμή σε «μέρος που δεν πατιέται», «σε ριζικιά πέτρα», ενίοτε αφού το κρατήσουν για μια μέρα στο σπίτι κάτω από το εικόνισμα, ή σε ειδικό λάκκο στη γωνιά της σπιτικής αυλής. Ενίοτε αν το παιδί είναι κορίτσι χύνουν το νερό μακριά για να απομακρυνθούν τα κορίτσια, αν είναι αγόρι κοντά για να κάνη κι άλλα αρσενικά η μητέρα. Αφού σπαργανωθεί, η μαμμή περνά το νεογέννητο τρεις φορές πάνω από τη σκάφη, από τα χέρια της στά χέρια μιας συγγένισσας επαναλαμβάνοντας: «Τον ποταμό επέρασες, τίποτε δεν φοβάσαι» και το παραδίδει στη μητέρα του. Ενίοτε η διαβατήρια αυτή πράξη έπαιρνε τη μορφή ενός διαλόγου μεταξύ μαμμής και μητέρας: «Τι περνάς;», «Ιορδάνη ποταμό» απαντάει η μητέρα. Ο διάλογος επαναλαμβάνεται τρεις φορές, καθώς προχωρούσαν και οι δύο προς την πόρτα του σπιτιού. Η μαμμή πηδούσε το κατώφλι λέγοντας «πήδησα και πέρασα», πράγμα που επαναλαμβάνει η μητέρα, με το νεογνό στην αγκαλιά της. Η μητέρα επίσης την τρίτη μέρα πατούσε σίδερο ή ένα υνί αρότρου. Αλλού πάλι την όγδοη μέρα η μαμμή υψώνει το παιδί έξω από την πόρτα του σπιτιού προς τον ήλιο και λέγει «Άβγε το καλορίζικο να ιδής τον ήλιο». Μετά την ολοκλήρωση του κολυμπήματος ακολουθεί εορταστικό τραπέζι, αντίστοιχο εκείνου της

βάπτισης, όπου παρακάθονται όλοι οι παριστάμενοι- και βέβαια η μαμμή. Ως λαϊκή βάπτιση η όλη αυτή τελετουργία εντάσσει, ενσωματώνει το παιδί στην ίδια την οικογένειά του.

Το βρέφος με τα κοινούργια ρούχα, τις αχρησιμοποίητες φασκιές και στολισμένο με φλουριά τοποθετείται για πρώτη φορά στην κούνια του (σαρμανίτσα, νάκα, σκαφίδι, νανούρι) να κοιμηθεί για να το βρουν τη νύχτα οι Μοίρες «πλούσιο κι ασημωμένο» και υγιές (καλοκοιμισμένο). Κάτω από τα στρωσίδια βάζουν χρυσές λίρες ή φλουριά και χρυσαφικά, κοντά στην κούνια, μέλι, σταφίδες, αμύγδαλα, τρία ποτήρια νερό και ενίοτε φαγητά, για να καλοπιάσουν τις δύστροπες Μοίρες και να «καλομοιράνουν» το παιδί, καθώς η μάνα γεννάει μα δέ μοιραίνει. Προσθέτουν και ένα Ευαγγέλιο για προστασία του παιδιού και ενίοτε μια γραφίδα για το γράψιμο της μοίρας. Τη νύχτα αργά, αφού όλοι κοιμούνται, (διαφορετικά δεν πλησιάζουν) οι Μοίρες επισκέπτονται το βρέφος να το «μοιράνουν», να γράψουν τη μοίρα του. Η λαϊκή φαντασία περιγράφει τις γριές Μοίρες λευκοντυμένες και στολισμένες, να κρατά η μία ρόκα με λινάρι, η άλλη μια άτρακτο και η τρίτη ένα ψαλίδι. Η πρώτη κάθεται στο κεφάλι του παιδιού και γνέθει το νήμα της ζωής, η δεύτερη μαζεύει το νήμα, όπου κάθε περιστροφή είναι ένας χρόνος και η τρίτη κόβει το νήμα, όταν τελειώσει το «μοίρασμα». Αν κοπή η κλωστή οι «γριές» φεύγουν. Χαρακτηριστική απ' αυτή την άποψη είναι η χρήση της λέξης «μοιραίο» με την έννοια του θανάτου. Ενίοτε γράφουν το πεπρωμένο του παιδιού σε ειδικό βιβλίο που μεταφέρουν μαζί τους. Η τύχη του βρέφους γράφεται στο μέτωπο ή στη μύτη του, αφήνοντας αμυδρά ή έντονα ίχνη. Στη μύτη εμφανίζεται ένα στίγμα λ.χ. το οποίο αν είναι ψηλά και αριστερά το παιδί είναι τυχερό, αν είναι κάτω από τη μύτη, είναι άτυχο· ή πάλι αν το στίγμα είναι κοκκινωπό θα έχει καλή τύχη, αν είναι μαύρο, κακή τύχη. Γενικώς θεωρείται ότι η μοίρα δεν «ξεγράφεται», δεν «ξεμέλλει». Καθώς λέει η ρήση «πού 'ναι μοιρασμένος για να ζήσει δεν τον παίρνουνε τα βόλια». Η μοίρα του νεογνού το εξατομικεύει σε σχέση με τις άλλες εντάξεις, όπως άλλωστε ο φύλακας άγγελος που κάθεται δίπλα του και το προστατεύει. Χαρακτηριστική είναι απ' αυτή την άποψη η παράδοση που εικονίζει τις Μοίρες να κατοικούν στη μέση (κατάμεσα) της γής σ' ένα

ψηλό βουνό και «κάθε άνθρωπος άμα γεννηθεί, γεννιέται και η τύχη του· ώστε κάθε άνθρωπος έχει τη δική του τύχη ή Μοίρα ξεχωριστά εκεί στο βουνό, όπως εδώ εις τη γή έχει κοντά του το φύλακα Άγγελό του...».

Αλλά το γενικότερο πεπρωμένο του ανθρώπου συναρτάται και με το Θεό, ο οποίος γράφει στο κρανίο του ανθρώπου τη μοίρα και την τύχη του καθώς οι «ραφές» που συνδέουν το βρεγματικό και μετωπικό οστούν θεωρούνται τα «γράμματα» ή «γραψίματα» του Θεού⁵¹.

Σημειώσεις Κεφαλαίου IV

1. ΛΑ. χφ.2302:119(Ηπειρος), ΛΑ. χφ.1845 (Λήμνος), από τον πέμπτο μήνα ετοιμάζουν τα ρούχα του βρέφους, Λυμπέρης,1975:135(Σάμος), Ρήγας,1970:52 (Σκιάθος), Λέτσας,1953:301(Μακεδονία), Ψυχογιός,1951:346(Ηλεία), Καραπατάκης,1979:40(Γρεβενά), Σκανδάλης και Κοντογιάννη,1983:540(Ηπειρος), στους έξι μήνες ετοιμάζουν τα βρεφικά ρούχα. Σχετικά με τις δοίμες Μέγας, 1941-42:152-53, βλ. και Loux,1978:69
2. Μαρινέλλης,1978:178 (Αχαΐα)
3. Μακρουγιάννης, χχ.:14, Κάσσης,1980:256 (Μάνη), ΛΑ. χφ.1367:1 (Αγραφα), Χατζημιχάλη,1957:95ζ´ (Σαρακατσάνοι), Χρυσανθοπούλου,1979- 81:410 (Αρκαδία)
4. ΛΑ. χφ.1631:10 (Λέσβος), ΛΑ. χφ.1428:21 (Σάμος), Κεραμεύς, 1884-85:148, (Σαμοθράκη), όπου η επίτοκος αποφεύγει συστηματικά να γεννήσει σπίτι της, Πολίτης,1931:229(Λακκοβίκια σημερινός Μεσόλᾶκκος Σερρών και Ζάκυνθος), ΛΑ. χφ.839:11 (Ζάκυνθος). Ο τοκετός σε ξένη κατοικία δεν φαίνεται επομένως τόσο σπάνιος όσο υπαινίσσεται η Chryssanthopoulou,1984:43 Βλ. επίσης Gélis, 1984:171
5. Scarry,1985:5 και 161- 62
6. Callaway,1978:170 και 176 (Hausa, Yoruba), Revault d' Allones,1976:κεφ. III, Saraksinova,1977:167 (Xaxl), Métraux και Dreyfus-Roche ,1958:367(Cayapo) Devereux,19.. :13 (Mohave), επίσης Erny,1972:114 (Kongo, Πυγμαίοι), Coughlin,1962:240 (Βιετνάμ), Gélis, 1984:233-35(Γαλλία), Gélis κ.α.1978:71, Rajadhon,1965:134 (Ταϊλάνδη), Morsy,1982:164-67(Αίγυπτος).
7. Πολίτης, 1894 : 593 - 94
8. Πέρδικα,1940:83, Παύλος, *Τιμοθ.* Α´ 2:14-15
9. Φραγκάκι,1978:42 και 44. Σχετικά με την έννοια του « πόνου » γενικότερα βλ.Danforth, 1982:141-42, Seremetakis,1951:115-16
10. Χόνδρος,1984:5(Ρόδος), λωνάρα : η λανάρα, το εργαλείο για την απόξεση του μαλλιού.Έχουμε και πάλι αναφορά σε μια από τις πρώτες φάσεις της ύφανσης, πριν το γνέσιμο της κλωστής. Δημητρίου,1983:229(Σάμος), Φραγκάκι,1979:41 (Κρήτη), Μανωλακάκης,1896:112 (Κάρπαθος), Παπαδάκη,1981:18(Μακεδονία), Παπάζαφειρόπουλος,1887:161(Πελοπόννησος), Abbot,1903:123(Μακεδονία), « otherwise it is feared that the confinement will be attended by much suffering, due to evil influence of ill-wishers or to the evil eye », Καραπατάκης, 1979:40 (Γρεβενά).

11. Χατζημιχάλη, 1957: ρξστ' (Σαρακατσάνοι), ΛΑ. χφ. 86:4 (Θήβα), Sonnini, 1803: 332 (Χίος), Argenti και Rose, 1945 : 262 (Χίος), ΛΑ. χφ. 2302: 178 (Ιωάννης), Φραγκάκι, 1978:41 (Κρήτη), Σαραντή-Σταμούλη, 1952:181 (Θράκη), Κάσσης, 1980: 256 (Μάνη), Πρβλ. και Κουκουλές, 1951:16, βλ. και Gélis, 1984:172
12. Τσιτσέλης, 1901:67 (Κέρκυρα)
13. Μανωλακάκης, 1896:112 (Κάρπαθος), Φραγκάκι, 1978:40 (Κρήτη), ΛΑ. χφ. 1428: 5α (Σάμος), Argenti και Rose, 1949:262, «her smock is ripped up...so that she shall no longer be entirely "closed"», Βρόντης, 1956-57:217 (Σάμος), Δημητρίου, 1983: 230. Πρβλ. επίσης Κεφ. II σχετικά με τη σύνδεση του γυναικείου φύλου με το σκίσιμο του φουστανιού σελ. X).
14. Μανωλακάκης, 1896:112 (Κάρπαθος), Ψυχογιός, 1953:258 (Ηλεία), Δημητρίου, 1983:226 (Σάμος).
15. Ρήγας, 1970:56
16. Argenti και Rose, 1949:265 (Χίος), Ζαφειρίου, 1955:181 (Σάμος), Παπαθανάση-Μουσιοπούλου, 1979:200 (Θράκη), Ρήγας, 1970 : 56 (Σκιάθος), Πολίτης, 1975: 365-66
17. Μανωλάκης, 1896:112 (Κάρπαθος), Βοναζούντα, 1964:523 (Αχαΐα), Χουρμουζιάδης, 1940-41:71 (Αν. Θράκη), Παπαθανάση-Μουσιοπούλου, 1981:96 (Θράκη), Λουκάτος, 1954:150 (Εύβοια, Φθιώτιδα, Κόνιτσα), Πολίτης, 1975:366, Κουκουλές, 1908:83 (Οινούντα), Φραγκάκι, 1978:41 (Κρήτη), Σαραντή-Σταμούλη, 1952:181 (Θράκη), Καραπατάκης, 1979:41, Βρόντης, 1956-57:218 (Σάμος), Argenti και Rose, 1949:256 (Χίος), Δημητρίου, 1975:244 (Σάμος)
18. Ενδεικτικά : Μιχαηλίδης-Νουάρος, 1969 : 98 (Κάρπαθος), Ρήγας, 1970:56 (Σκιάθος, Βρόντης, 1956 - 57 : 218 (Σάμος), Παπαθανάση-Μουσιοπούλου, 1979: 200 (Θράκη)
19. Ψυχογιός, 1953:248 (Ηλεία), Μαρινέλλη, 1978:178 (Σούλι Αχαΐας), Τσιτσέλης, 1901:65 (Κεφαλληνία), Βρόντης, 1956-57:217 (Σάμος), Argenti και Rose, 1949: 262, 266 (Χίος), Sonnini, 1803:332 (Χίος), Georgakis και Pineau, 1894:155 (Λέσβος), Σκανδάλης και Κοντογιάννη, 1983:542, Καραπατάκης, 1979:47 (Γρεβενά), Ρήγας, 1970:57, (Σκιάθος), Χόνδρος, 1984:5 (Ρόδος), Βρόντης, 1934-37:468 (Ρόδος), Λυμπέρης, 1975:135 (Σάμος), Μέγας, 1940:124, Λουκάτος, 1954:140-41, Πολίτης, 1975:362-65, Chryssanthopoulou, 1984:37- 38, βλ. επίσης σχετικά με τη σημασία των κατηγοριών ανοικτό/κλειστό, Hirschop, 1978, βλ. και σχετικά με τα «αμποδέματα» σελ. X. Επίσης Gélis, 1984:197
20. Φραγκάκι, 1969:210 και 1978:53 (Κρήτη), Τσιτσέλης, 1901:65 (Κεφαλληνία), Καραπατάκης, 1979:41 (Γρεβενά), Κόνσολας, 1966:232 (Κάρπαθος), Χουρμουζιάδης, 1939-40:71 (Αν. Θράκη), Abbot, 1903:123 (Μακεδονία), Παπαζαφειρόπουλος, 1887:16 (Πελοπόννησος), Bent, 1885:183, ΛΑ. χφ. 1428:5 (Σάμος), ΛΑ χφ. 1426:8 (Μακεδονία), ΛΑ. χφ. 2143: 45 και 48 (Λήμνος), Πολίτης, 1975 :359- 60, Παρα-

michael,1975:109-11.

Το *χέρι της Παναγιάς* (Τεύκτριον το πόλιον, Αναστασία η Ιεροχουντία) ενίοτε κρατά απλώς η επίτοκος ή πίνει από το νερό στο οποίο έχει εμβαπτιστεί ή ραντίζουν το δωμάτιο με το νερό του ποτηριού. Κατά μια παράδοση το χόρτο το κρατούσε η Παναγιά στη Βηθλεέμ (Πολίτη, ο.π.:360, Δημητρίου,1983:230).

Την Αναστασία την έφερναν από τους Άγιους Τόπους οι χατζήδες. Μετά τον τοκετό το αφήναν στο τραπέζι «ν' ακούση τσι ευχές, κι ύστερα το βάνουν στα 'κονίσματα» (Φραγκάκι,1978:53).

Βλ. επίσης και Gélis,1984:94 (Rose de Jericho), Laget,1982:142 (Γαλλία)

21. «Ὡσπερ γὰρ ἄσπορον, καὶ ἐκ Πνεύματος ἁγίου, ὁμολογούμεν τῆς Θεοτόκου τὴν σύλληψιν, οὕτω παρομοίως καὶ τὴν αὐτῆς Γένεσιν ἀνωτέραν συνομολογούμεν πάσης λοχείας, ἥτις ἐστὶν ἡ μετὰ πόνων τοῦ βρέφους γέννησις καὶ ἡ ἀκόλουθος τῶν αἱμάτων ῥύσις» *Πηδάλιον* :289
22. Lévi-Strauss,1958 κεφ.Χ και ΙΧ. Επίσης Neu,1975, Laplantine και Rayberon, 1987:110-12
23. Argenti και Rose,1949:266, Φραγκάκι, 1978 :52, Παπαθανάση-Μουσιοπούλου, 1981: 95, ΛΑ χφ. 2143 : 46 (σπάγγος από της Παναγιάς το δένδρο), Δημητρίου, 1983:230, Κόνσολας,1966:232, Πολίτης, 975
24. Η Παναγία εμφανίζεται να διαμεσολαβεί, να προστατεύει σέ όλα τα επίπεδα της ανθρώπινης ζωής: «Οὐλοὶ οἱ ἅγιοι ἔχουν τὴ χάρη τοὺς· τὴν ἔδωκεν ὁ Κύριος γιὰ τὰ καλὰ τοὺς ἔργατα, νὰ δύνουνται μεγάλα πράματα, πλείστον ἡ Παναγία· οὐλο γονατιστή, λένε, βρίσκεται νὰ παρακαλᾷ τὸν Κύριο γιὰ μας...Ὁ,τι ἀγαπάει ἡ Παναίτσα, αὐτὸ εἶναι θεϊκὸ μίλημα...» Μέγας,1942- 49:7(Μανιάκι).
Μεταξύ των *ιατήρων* αγίων αναφέρουμε ενδεικτικά τους Αγ. Γεράσιμο (δαιμόνια), Αγ. Σπυρίδωνα (αυτιά), Αγ.Παρασκευή (μάτια), Αγ. Παντελεήμονα (αναπηρίες και μάτια), Αγ.Κοσμά το Δαμιανός (γιατρός). Με τους καιρούς συνδέονται οι Αγ. Ηλίας (βροχή), Αγ. Ανδρέας (αέρας), με την *αγροτική* ζωή ο Αγ. Μάμας (ποίμνια, βοσκοί), Αγ. Βλάσης (προστατεύει από το λύκο), Αγ.Μηνάς (φανερώνει τους ζωοκλέφτες) και με τη *ναυτική* ζωή ο Αγ. Νικόλαος.
Λουκάτος, 969, Μέγας,1942-49:7-9, Πολίτης, 1975: 375 - 83, Τσιτσέλης,1901:64 (Κεφαλληνία), ΛΑ. χφ.1424:24 (Πήλιο), Παπαθανάση-Μουσιοπούλου,1981:95-96 (Θράκη), Σαραντή-Σταμούλη,1952:181-82 (Θράκη), Φραγκάκι,1949:65(Κρήτη), Argenti και Rose,1149: 266 (Χίος), Ψυχογιός,1951:346 (Ηλεία), Βρόντης, 1956-57:215(Σάμος), Δημητρίου,1983:230. Αναφέρεται και η ανύπαρκτη Αγ. Λεχούσα που δημιουργήθηκε στη Β. Ελλάδα από παρετυμολογία «του διαλεκτικού τύπου της επικλήσεως της Παναγίας της Ελεούσης» και παλιότερα η Αγ. Μαρίνα , Πολίτης,1975:382, Georgakis και Pineau 1894:155(Λέσβος).
Βλ. επίσης, Blum and Blum, 1970:271 και 79- 94
25. Κόνσολας,1966:231 (Κάρπαθος), Κεραμιδά,1932:453 (Στρώμνιτσα), ΛΑ. χφ.

- 1424 :124 (Πήλιο), Βρόντης,1956- 57:217 (Σάμος), Καραπατάκης, 1979:46 (Γρεβενά).
26. Στη δυτική Ευρώπη απ' ότι φαίνεται χρησιμοποιούνται οι αντίστοιχοι προς το ύστερο (*arriere-faux*, *nachgeburt*, *afterbirth*), λευτέρι (*delivre*) και δεύτερο (*secondines*, *secundine*), όροι, καθώς και ο όρος *placenta* από το ελληνικό πλακούς (πίττα) και συχνά οι όροι *gateaux*, *tourteau*. Στην Τουρκία χρησιμοποιείται η ονομασία *son* (τέλος) και *es* (σύντροφος) και στις αραβικές χώρες οιλέξεις για το σύντροφο και την αδελφή. Gélis,1984, :284, Nicolas,1972: 91-92, Granqvist, 1947:94, Delaney,1991:64
 27. Καραπατάκης,1979:44 (Γρεβενά), Σκανδάλης και Κοντογιάννη, 1983:544 (Ήπειρος), Κόνσολας,1966: 223 (Κάρπαθος), Φραγκάκι,1978:54 (Κρήτη), Λουκόπουλος,1921:30 (Αιτωλία). Βλ. και Ιπποκράτης, *Περί Γυναικείων* I, 46 « αι μήτραι ανασπώσι το ύστερον άνω, άτε ολισθηρόν τον και χεόμενον και κατίσχουσιν εν εωτήσσει», Gélis,1984:246 (Γαλλία)
 28. Argenti και Rose,1949:270(Χίος), ΛΑ 1424:26 (Πήλιο), Χρυσουλάκη, 1958:387 (Κρήτη), Φραγκάκι,1979:49(Κρήτη)
 29. ΛΑ. χφ.1424:26 (Πήλιο), ΛΑ. χφ.1628:6 (Αχαΐα), ΛΑ. χφ.2302:180 (Ιωάννινα), ΛΑ. χφ.1959:11(Θήρα), Λουκόπουλος,1921:30(Αιτωλία), Παπαδάκη,1981:19 (Μακεδονία), Λυμπέρης,1975:135 (Σάμος), Καραπατάκης,1979:45(Γρεβενά)
 30. ΛΑ. χφ.2125:21 (Όλυμπος), ΛΑ. χφ.1628 : 6 (Αχαΐα), ΛΑ. χφ.2135:9(Αργολίδα), ΛΑ. χφ.1424:26 (Πήλιο), ΛΑ. χφ.1631:7(Λέσβος), Παπαδάκη,1981:19(Μακεδονία), Δημητρίου,1983:232(Σάμος), Βρόντης,1956-57:218(Σάμος), Καραπατάκης, 1979:45(Γρεβενά) Gélis,1984 :247, Laget,1982:147
 31. Ψυχογιός,1953:249(Ηλεία), Χαβιάρα- Καραχάλιου,1993:351 και 445 (Χίος), ΛΑ χφ. 1424 : 26 (Πήλιο), ΛΑ χφ. 2135 : 9 (Αργολίδα), Καραπατάκης, 1979:45 (Γρεβενά), Βρόντης,1956 -57:218 (Σάμος), Gélis,1984:247(Γαλλία)
 32. Φραγκάκι,1979:49 και1969:172 (Κρήτη), ΛΑ. χφ.1956:11(Πάρος), Σκανδάλης και Κοντογιάννη,1983:544 (Ήπειρος). Βλ. Ιπποκράτης, *Περί γυναικείας φύσεως*, 32 και *Περί γυναικείων*, I, 45.
 33. Δημητρίου, 983:232 (Σάμος), Παπαδάκης,1981:19(Μακεδονία), Καραπατάκης, 1979:45(Γρεβενά), ΛΑ χφ.1424:26 (Μανιάκι), βλ. Forde,1945:63- 64, στις περισσότερες κοινωνίες του δείγματος Forde αναμένουν τη φυσιολογική πτώση του πλακούντα αποφεύγοντας τις παρεμβάσεις- διαφορετικά χρησιμοποιούν μαλάξεις ανάλογες με εκείνες του τοκετού.
 34. Φραγκάκι,1979:49 (Κρήτη), ΛΑ χφ. 2268 Δ :77 (Αχαΐα-Ηλεία), ΛΑ. χφ.1566:10 (Μανιάκι)
 35. Ωστόσο « n' en pas parler [de placenta] c' est précisément en faire quelque chose. Le non- dit, non-vu, non-su implique une *negation* essentielle ».This,1983: 186, βλ. επίσης, Gélis,1984:284.

36. ΛΑ. χφ. 2135:7 (Αργολίδα), ΛΑ. χφ 1405 :3 (Σιάτιστα), Ψυχογιός,1953 :249 (Ηλεία), Χουρμουζιάδης,1940- 41 : 72 (Αν. Θράκη), Παπαδάκη, 1981:19 (Μακεδονία)
37. ΛΑ χφ. 2125:21(Ολυμπία), ΛΑ χφ. 2302:180 (Ιωάννινα), Ζαφειρίου,1955:181 1281(Σάμος), Φραγκάκι, 1978:44 (Κρήτη), Παπαδάκη, 198 :19 (Μακεδονία), Χουρμουζιάδης,1940- 41:72 (Α. Θράκη), Λουκόπουλος,1921:30 (Αιτωλία), Σκανδάλης και Κοντογιάννη, 1983:544(Ήπειρος), Argenti και Rose,1949 :240 (Χίος), Μέγας,1939:124
38. ΛΑ. χφ. 1845:6 (Λήμνος), Λυμπέρης,1975:135 (Σάμος), ΛΑ. χφ.2302:180 (Ιωάννινα), Χρυσουλάκη,1951:387(Κρήτη), Φραγκάκι,1978:44 (Κρήτη), Σκανδάλης και Κοντογιάννη,1983:544(Ήπειρος), Πέρδικα,1940:85(Σκύρος),Λουκόπουλος, 1921:30(Αιτωλία)
39. Φραγκάκι,1978:44 (Κρήτη), Χατζημιχάλη,1957:ρξζ´ (Σαρακατσάνοι)
40. Σεφερλής,1913-14:323 (Κεφαλληνία), Σκανδάλης και Κοντογιάννη,1983: 545 (Ήπειρος).
41. ΛΑ. χφ.1953Α :37(Αμοργός), ΛΑ. χφ.1424:26 (Πήλιο), ΛΑ. χφ.1426:8(Μακεδονία), ΛΑ. χφ1405:3 (Σιάτιστα), ΛΑ. χφ.1628:6 (Αχαΐα), Καραπατάκης, 1979:45 (Γρεβενά) και Φραγκάκι,1978:44(Κρήτη), ΛΑ. χφ.Γ631:7(Λέσβος),ΛΑ. χφ.1674:5 (Κρήτη), Γκιανούλης, 1935 : 127 (Σιάτιστα), Ψυχογιός, 1951: 249 (Ηλεία), Κόνσολας,1966 :233 (Κάρπαθος), Σαραντή-Σταμούλη,1952:185(Θράκη)
42. Ζαφειρίου,1955:181(Σάμος), Χατζημιχάλη,1957:ρξζ´ (Σαρακατσάνοι).βλ. και Gélis,1984:286, Belmont,1971:75 « on l' enterre ... sous un arbre fruitier choisi selon le sexe de l' enfant, poirer pour un garçon, pommier pour une fille», Loux, 1978:130 (Γαλλία), Nicolas,1972:93(Τουρκία), όπου θάβεται συνήθως κάτω από μια συκιά ώστε να έχει η μητέρα γάλα.
43. ΛΑ. χφ.1566:10 (Μανιάκι), ΛΑ. χφ.1844Α:8(Λήμνος), ΛΑ. χφ.2143:48(Λήμνος), ΛΑ χφ. 1955 : 22 (Πάρος), Παπαδάκη, 1981 : 19 (Μακεδονία), Καραπατάκης, 1979:45(Γρεβενά), Πέρδικα, 1940:85 (Σκύρος), Φραγκάκι,1978:44 (Κρήτη), Βάλληνδας,1882:111(Κύθνος)
44. ΛΑ χφ. 2125 : 21, ΛΑ χφ. 2135 : 9, ΛΑ χφ. 1628 : 6, ΛΑ χφ. 1566 : 12, ΛΑ χφ. 1424 : 54, ΛΑ χφ. 2306 , ΛΑ χφ. 1844 : 8, ΛΑ χφ. 2143 : 48 - 49, ΛΑ χφ. 1631, ΛΑ χφ. 2340 : 380 - 81, Κόνσολας, 1966 : 233, Βρόντης, 1957 - 58 : 218, Πολίτης, 1901 Γ:542, Ρήγας, 1970 : 57 - 58, βλ. και Βλαχογιάννης, 1933, όπου η διήγησή μας παραπέμπει στο θέμα του "θαυματουργού βασιλιά" διαδεδομένο στην Γαλλία και Αγγλία. Βλ. επίσης και Belmont, 1971.
45. ΛΑ χφ. 2125 : 21, ΛΑ χφ. 2135 : 10, ΛΑ χφ. 1424 : 26, ΛΑ χφ. 1426 :9, ΛΑ χφ. 1422 : 69, ΛΑ χφ. 2143 : 48, ΛΑ χφ. 1953 Α : 37, ΛΑ χφ. 1956 : 12, Λουκόπουλος, 1921, Χαβιαράς, 1891, Διαμαντούρος, 1915, Πολίτης, 1931 : 222 - 25, Σεφερλής, 1913 - 14, Καραπατάκης, 1979 : 43 - 44, Ρήγας, 1970 : 58. Βλ. επίσης

- Nicolas, 1972 κεφ. IV (Τουρκία), Granqvist, 1974 : 94 - 96, (Παλαιστίνη), Pine - Cabral, 1986 : 115 (Πορτογαλία), Loux, 1978 : 129 - 34, (Γαλλία), Aijmer , 1992 : 6 - 7.
46. Πολίτης, 1975 : 356 - 58, 1899 : 440, Βάλληγνδας, 1882 : 113, Κοσμάτος, 1910 : 187 - 88. Πρβλ. επίσης Παλαιά Διαθήκη: Και πάν δώρον της εξ αλφίτων προσφοράς σου θέλεις αλατίζει με άλας· και δεν θέλεις αφήσει να λείψη από της προσφοράς σου το άλας της διαθήκης του Θεού σου" (Λευιτ. α' 13) και ως καταστρεπτικό μέσο ο Αβιμέλεχ κατέστρεψε τη γή της Συχέμ αφού "έσπειρεν άλας" (Κριταί θ' 45).
 47. Ρήγας, 1970 : 62, Παπαθανάση - Μουσιοπούλου, 1981 : 100 και 103, Καραπατάκης, 1979 : 62, Φραγκάκι, 1978 : 57.
 48. Καραπατάκης, 1979 : 98, Ρήγας, 1970 : 58, Πολίτης, 1931 : 209, Πετρόπουλος, 1954 : 33, Φραγκάκι, 1978 : 49 - 52. Παπαδάκη, 1981 : 21 - 22. Βλ. επίσης και Καπάτος, κ.α.1985 : 257.
 49. Βαναζούντα, 1963 : 523, Πολίτης, 1931, Φραγκάκι, 1978 : 48. Βλ. επίσης περιοδικό *Ιατρός του Λαού*, 1860, α :113.
 - 50 Πολίτης, 1931 : 209, Καραπατάκης, 1979 : 45 - 46, Ρήγας, 1970 : 59 - 60, Δημητρίου, 1983 : 332 - 33, όλα σχεδόν τα χειρόγραφα.Βλ. και *Ευχολόγιον το Μέγα* : 119 - 20.
 51. Καραπατάκης, 1979 : 58, Χατζημιχάλη, 1957 : ρξη, Πολίτης, 559 - 64, Κυριακίδης, 1923 : 198 - 99, Ρήγας, 1970 : 66, Οικονομίδης, 1972, Λέτσας, 1953 : 304, Κυριακίδης, 1938:528, Παπαδάκη, 1981 : 28, Μέγας, 1939:132. Βλ. επίσης Campbell, 1964 : 329- 31, du Boulay, 1974 :5, Blum και Blum, 1970 :100.

Κεφάλαιο V

ΒΑΠΤΙΣΗ: Η ΔΕΥΤΕΡΗ ΓΕΝΝΗΣΗ

Η σημασία και σπουδαιότητα που έχει το βάπτισμα στο ελληνικό πολιτισμικό μόρφωμα αναδύεται με ιδιαίτερη ένταση και δραματικότητα στην περίπτωση που το βρέφος πεθάνει αβάπτιστο. Στις λαϊκές παραδόσεις ενώ η ψυχή του βαπτισμένου περιφέρεται στη γη για σαράντα μέρες αναζητώντας νερό να σβύσει τη δίψα του (βλ. Κεφ.ΙΙ), η ψυχή του αβάπτιστου βρέφους εγκαταλείπει τον Άδη και περιπλανάται αναζητώντας νερό να βαπτιστεί. Μαζεύει το νερό μέσα σ' ένα λινόφυλλο ή καρυδότσουφλο και εκεί που πλησιάζει να συμπληρώσει την κατάλληλη ποσότητα, έρχεται ο διάβολος ή τα άλλα αβάπτιστα βρέφη (δαιμονικές μορφές) και το χύνουν. Το μαρτύριο αρχίζει από την αρχή και επαναλαμβάνεται αιώνια. Τα αβάπτιστα εξάλλου μεταμορφώνονται σε δαιμονικά όντα, συνήθως *τελώνια*, (μικροί δαίμονες με μαύρα φτερά), *διαβόλοι*, *οξαπεδώ* και ενίοτε *κοτσονούρηδες*, *σμερδάκια*, *χαμοδράκια*, *βρυνόλακες*, *ξωτικά*.. Η ψυχή τους χάνεται «σαν τα σκυλιά» και περιφέρονται έτσι πάνω στη γη παραμορφωμένα ενσώματα όντα αναζητώντας μάταια τη λύτρωση. Αντίθετα οι ψυχές των βαπτισμένων βρεφών γίνονται αγγελούδια, με «φτερά στον ώμο». Σμερδάκια γίνονται επίσης τα νεκρογεννημένα ή τα νοθογεννημένα (*μπαράκια*, *μούλικά*), που τα πνίγουν ή τα εγκαταλείπουν σε ρεματιές κι απόμερα μέρη, (*ρηγμένα*), αλλά και όσα έχουν κακοβαπτιστεί και πέθαναν (δεν διαβάστηκαν δηλαδή σωστά οι ευχές κατά το βάπτισμα)¹. Τα αβάπτιστα μεταμορφώνονται ενίοτε και σε *καλικαντζάρους*, όπως άλλωστε και όλα τα παιδιά που γεννήθηκαν Χριστούγεννα, καθώς «εν αμαρτία συνελήφθησαν», την ημέρα δηλαδή του Ευαγγελισμού. Τα *γιορτοπιασμένα* ή *γιορτοπιάσματα*, όπως ονομάζονται, σώζονται αν βαπτιστούν αυθημερόν, διαφορετικά γίνονται «υποχείρια του δαίμονος»².

Το σισύφειο μαρτύριο των αβάπτιστων νεκρών βρεφών παρουσιάζει ομοιότητες με τις προσπάθειες που καταβάλλουν όλο το χρόνο οι καλικάντζαροι υπογείως να πριονίσουν το δένδρο ή τους στύλους που υποβαστάζουν τη γη: όταν βρίσκονται πολύ κοντά στο σκοπό τους, γεννιέται ο Χριστός και το δένδρο θρέφει και πάλι και οι καλικάντζαροι αρχίζουν εξαρχής το υπονομευτικό τους έργο. Ο παρακάτω πίνακας συνοψίζει και τους συσχετισμούς ανάμεσα στις προσπάθειες των δύο δαιμονικών όντων.

Νεκρά Αβάπτιστα

- Ζουν στον ουρανό(τελώνια)
ή στην επιφάνεια της γης(σμερδάκιακ.ά.)
- Εποικοδομητικό έργο: συλλέγουν νερό
για να βαπτιστούν
- Αναζητούν το όνομά τους
- Το νερό χύνεται (απώλεια)
από το Διάβολο
- Βγάζουν φωτιές
- Αντιμετωπίζονται με το υγρό στοιχείο
(βλ. παρακάτω)

Καλικάντζαροι

- Ζουν υπογείως (κάτω κόσμος)
- Υπονομευτικό έργο: προιονίζουν
το δένδρο που στηρίζει τη γη
- Δεν έχουν προσωπικό όνομα
- Το δένδρο θρέφει (αποκατάσταση)
από τον Χριστό
- Φοβούνται τη φωτιά
- Αντιμετωπίζονται με το πιο ξηρό
στοιχείο (στάχτη)

Τα αβάπτιστα νεκρά επισκέπτονται τους γονείς τους στον ύπνο τους ζητώντας το όνομά τους, θηλάζουν τη μητέρα τους, αναστατώνουν το σπίτι τους αλλάζοντας θέση στα διάφορα αντικείμενα, βάζουν λ.χ. την αξίνα (αρσενικό) στη θέση της ρόκας (θηλυκό σύμβολο), καταριούνται τον παπά που τα άφησε αβάπτιστα και πετροβολούν τους διαβάτες. Η μητέρα ακούει ενίοτε τους κλαυθμούς και τα παράπονα του νεκρού της παιδιού. Πράγματι η ευθύνη για τη μη βάπτιση του παιδιού θεωρείται ότι βαρύνει τους γονείς και ιδιαίτερα τη μητέρα. Για την εκκλησία ο θάνατος του αβάπτιστου θεωρείται βαρύ αμάρτημα των γονιών στους οποίους απαγορευόταν να κοινωνήσουν μέχρι μία τριετία ή και πενταετία³.

Το ίδιο το νεκρό και αβάπτιστο βρέφος δεν θάβεται σε καθιερωμένο χώρο, σε κοιμητήριο ή κατοικημένη περιοχή, αφού κάτι τέτοιο θα εξασφάλιζε τη βέβαιη μεταμόρφωσή του σε σμερδάκι. Έχοντας χάσει την ψυχή του, το βρέφος πρέπει να χάσει και το σώμα του. Θάβεται λοιπόν κάπου στην ερημιά, μαζί ενίοτε με τους αυτόχειρες έξω από το νεκροταφείο, προφέροντας συχνά και το όνομα που θα έπαιρνε αν ζούσε, εκτός χωριού, κοντά σε κάποιο ξωκλήσι. Χαρακτηριστικό είναι επίσης ότι συχνά δεν αφήνουν τη μητέρα και γενικά τους γονείς και συγγενείς να μοιρολογήσουν το νεκρό αβάπτιστο, αρνούμενοι ακόμη σαφέστερα την ανθρώπινη φύση του. Σε μια προσπάθεια να αποφύγουν την επιστροφή του αμύρωτου νεκρού με όποια δαιμονική μορφή,

το θάβουν πέρα από το ποτάμι, σε μέρος υγρό "για να έχει εκεί νερό να βαπτιστεί" ή κοντά στον τοίχο εντός σπιτιού ή μιάς εκκλησίας, ώστε τα νερά της βροχής να τρέχουν από τα κεραμίδια στο σημείο που θάφτηκε, να βρίσκεται δηλαδή σε μια κατάσταση συνεχούς μετωνυμικής βάπτισης (νερό και εκκλησία)⁴. Με την πρακτική αυτή θα πρέπει να συσχετίσουμε και τη σημασία σύμφωνα με την οποία όταν γίνεται πλημμύρα ή βρέχει συνέχεια «κάποιο μπαστί έγινε...[και] θα τόπνιξαν, το φόνευσαν...» και «βρέχει για να φουσκώσει το ποτάμι να το πετάξει, να το βρουν...»⁵. Και ενώ η αντιμετώπιση του αβάπτιστου γίνεται με το νερό (υγρό=ζωή), η απομάκρυνση των καλικαντζάρων γίνεται με τη δωδεκαμερίτικη ή παγανή στάχτη, την πιο ακραία μορφή ξηρότητας (θάνατος).

Κατά μια δοξασία, τα αβάπτιστα νεκρά βρέφη «τρώγουν τη μάνα τους», προκαλούν δηλαδή το θάνατό της αν ταφεί πριν συμπληρωθούν σαράντα μέρες (Βοιωτία), πράγμα που ισχύει και στους Σαρακατσάνους, ιδιαίτερα στην περίπτωση του νεκρογεννημένου (« και μάλιστα αν είναι αγόρι ») το οποίο γίνεται « στοιχειό δαιμονικό που φέρνει όλες τις κακωσύνες στη στάνη ». Έτσι για να αναιρέσουν αυτή τη μεταμόρφωση, αλατίζουν το νεκρό βρέφος και το αφήνουν στον αχυρώνα (Βοιωτία) ή το αναρτούν αλατισμένο σε μια δερμάτινη σακούλα μέσα στην καλύβα να μην έλθει σε επαφή με το χώμα «προτού ξεραθεί και σαραντίσει γιατί παίρνει και τη μάνα» (Σαρακατσάνοι). Στην τελευταία αυτή περίπτωση, αφού σαρανταρίσει θάβουν το αποξηραμένο πτώμα σε μια γωνιά, «για να μη το δρασκελάνε» ρίχνοντας βραστό νερό και κριθάρι⁶ (πρβλ. την αντιμετώπιση του ύστερου Κεφ.ΙΙΙ). Έχουμε εδώ μια τελετουργική διαδικασία βαθμιαίας αποξήρανσης του νεκρού (αβάπτιστου) σώματος, μια μετάβαση δηλαδή από την υγρή κατάσταση του εμβρύου στα σπλάχνα της μητέρας στη «στεγνή», «ξηρή» κατάσταση του νεκρού στα σπλάχνα της γης, ένα αντίστροφο σαράντισμα που δεν οδηγεί από την ανυπαρξία στη ζωή και την ενανθρώπιση, αλλά από τη γέννηση στην ανυπαρξία.

Η θλιβερή και επικίνδυνη αυτή προοπτική του αβάπτιστου νεκρού βρέφους, οδηγούσε στη λήψη κάποιων προληπτικών μέτρων, ιδιαίτερα στην περίπτωση που το νεογέννητο ήταν άρρωστο ή ασθενικό και η ζωή του βρισκόταν σε κίνδυνο. Η μαμμή

(ή η πρεσβύτερη του σπιτιού) αναλάμβανε να τελέσει το αεροβάφτισμα ή το καντηλοβάφτισμα.. Πρόκειται για δυο παρεμφερείς μορφές « κοσμικής» βάπτισης που σκοπό έχουν να σώσουν την ψυχή του νεογέννητου βρέφους. Στο αεροβάφτισμα ή μαμμή μπροστά σε μια εικόνα συνήθως, σηκώνει το νεογέννητο τρεις φορές προφέροντας τη φράση «εις το όνομα του Πατρός του Υιού και του Αγ. Πνεύματος Βαπτίζεται ο δούλος του Θεού τάδε», δίνοντας ένα οποιοδήποτε όνομα, συχνά όμως το όνομα Γιάννης στο αγόρι, για να «γιάννει» ή Χρίστος και Μαρία στο κορίτσι, κατά κάποιο τρόπο δηλαδή τάζει το βρέφος στην Παναγία. Ενίοτε επιπλέον το φνισούν και γλύφουν τρεις φορές⁷.

Στην άλλη πλήρη εκδοχή του κοσμικού βαπτίσματος, το καντηλοβάφτισμα, η μαμμή αφού πει τρεις φορές το *Πιστεύω* και το *Αποτάσσω τον σατανά*, « κόφτει λίγα μαλλιά απ' το κεφαλάκι τ', το περιχά με την καντήλα που καίει μπροστά στο εικόνισμα της Παναγίας και το δίνει τ' όνομα». Τα μαλλιά και το υπόλοιπο του καντηλιού το ρίχνουν στο χωνευτήρι της εκκλησίας. Συχνά όμως η τελετή είναι ακόμη πιο συρρικνωμένη και πλησιάζει περισσότερο το μυστήριο του Χρίσματος. Η μαμμή βουτά ένα βαμβάκι στο λάδι του καντηλιού και σταυρώνει το νεογέννητο στο κεφάλι, τα χέρια και τα πόδια⁸. Και στις δυο όμως περιπτώσεις της κοσμικής αυτής βάπτισης, αν το παιδί ζήσει, οφείλει να βαπτιστεί κανονικά από τον ιερέα. Δεδομένου ότι το βάπτισμα δεν επαναλαμβάνεται στην Ορθόδοξη εκκλησία, αυτό που αποκαλέσαμε βάπτισμα κοσμικά δεν αποτελεί από πλευράς δογματικής και λειτουργικής το επιβεβλημένο από το Χριστιανισμό μυστήριο. Αν λάβουμε όμως υπόψη ότι στο καντηλο- ή αερο- βάπτισμα συμμετείχε ενίοτε και ο παπάς του χωριού- άρα η εκκλησία - και εν πάση περιπτώσει το γεγονός ότι δεν καταδικάζεται από την εκκλησία, θα πρέπει να συμπεράνουμε ότι πρόκειται για ένα είδος συμβιβαστικής λύσης προκειμένου να περισωθεί και να εξασφαλιστεί η ψυχή (η πνευματική γέννηση) του νεογέννητου.. Πράγματι η εκκλησία αφήνει ανοιχτό το θέμα της κατάστασης στην οποία περιέρχεται η ψυχή των νεκρών βρεφών και νηπίων⁹ και επομένως θα πρέπει να δεχτούμε ότι αποδέχεται τη δυνατότητα οι ατελείς αυτές μορφές βάπτισης να έχουν κάποια δραστηκότητα. Θα πρέπει ίσως να τις συσχετίσουμε με τις προσευχές «υπέρ αναπαύσεως της

ψυχής», τα κόλλυβα (συγχώρια) τις παρηγοριές και τις ευχές που αποσκοπούν όλα στο να συγχωρέσει ο Θεός και να ελεήσει την ψυχή του νεκρού¹⁰. Πίσω από τις πρακτικές αυτές, κατά συνέπεια, διαφαίνεται η αντίληψη ότι οι ψυχές παραμένουν σε κάποια « μέση κατάσταση » προτού κριθούν τελεσίδικα από το Θεό, κι ότι οι ζωντανοί, κυρίως οι συγγενείς, μπορούν να παρέμβουν προκειμένου να εξαγοράσουν τις αμαρτίες του νεκρού προσώπου¹¹.

Η γενική αντίληψη είναι ότι όσοι βαπτίζουν βοηθούν τη σωτηρία της ψυχής τους. Η χαρακτηριστική παροιμιακή ρήση «ή σπείρε ή βάφτισε» υπογραμμίζει τη σημασία της απόκτησης παιδιών εξισώνοντας- τουλάχιστον στο επίπεδο της λαϊκής αντίληψης- την αξία της φυσικής και της πνευματικής τεκνοποιίας. Η παροιμία αναφέρεται στον άνδρα(σπείρε)και αντιστοιχεί με την άποψη ότι όποια γυναίκα «δεν ματώσει γη είναι αμαρτωλή» και το βιβλικό «θέλει όμως σωθή [η γυνή] δια της τεκνογονίας»¹². Το ιδανικό ωστόσο παραμένει να αποκτήσει κανείς τόσο φυσικά όσο και πνευματικά παιδιά. Κάθε Χριστιανός οφείλει να βαπτίσει μια φορά τουλάχιστον στη ζωή του («καλό ψυχικό»), ενώ κάθε πρόσθετη βάπτισή αυξάνει το συμβολικό, όσο κι αυτό που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε «σωτηρικό» του κεφάλαιο, την προοπτική δηλαδή να τύχει της θεϊκής ευσπλαχνίας. Στον άλλο κόσμο «τόσα κεριά θα καίουν εμπρός των, όσα παιδιά έκαμαν Χριστιανούς». Ενίοτε όταν πέθαινε ο ανάδοχος, «στο σάβανο κάνουν τόσες ψαλιδιές πίσω στον τράχηλο, όσα παιδιά έχει βαπτίσει στη ζωή του», ενώ αντίθετα αν κάποιος πέθαινε δίχως να έχει βαπτίσει ούτε ένα παιδί «του κόβανε τη βρακοζώνα πριν το θάψουν». Η σημασία που δίνεται στη βάπτισή εκφράζεται και αποφασικά, όπως στις δοξασίες ότι όσοι δεν βάπτισαν ποτέ στη ζωή τους, στον άλλο κόσμο θα σηκώνουν «τρουβά με τρεις πέτρες» ή «θα βαπτίζουν φίδια»¹³.

Ο/ η ανάδοχος βαπτίζοντας το παιδί του σώζει την ψυχή και του εξασφαλίζει τη δυνατότητα πρόσβασης στην «άλλη ζωή». Είναι χαρακτηριστικό απ' αυτή την άποψη ότι αν πεθάνει το βαπτιστήρι, ο νουνός αναλαμβάνει συχνά τα έξοδα της κηδείας, προσφέρει ένα στεφάνι γάμων, ενίοτε και μια βέρα, το ρουχισμό και τα παπούτσια και αν το παιδί είναι μικρό το μεταφέρει ο ίδιος στην εκκλησία. Αλλά και το πνευ-

ματικό παιδί από την πλευρά του μεσολαβεί κατά κάποιο τρόπο ώστε να διευκολυνθεί το ταξίδι του νονού του στον άλλο κόσμο. Σύμφωνα με μια δοξασία, το ύφασμα που προσφέρει ο ανάδοχος στη μητέρα του νεοφώτιστου και το οποίο φέρει στον ώμο του κατά τη διάρκεια της βάπτισης (το *ριξίδι*) «στον άλλο κόσμο το ρίχνει το βαπτιστικό στο νουνό του, για να περάση από πάνω περπατώντας»¹⁴.

Ανάδοχος, ιδιαίτερα του πρώτου παιδιού, γίνεται συνήθως αυτός που έχει στεφάνώσει τους γονείς του. Στο γάμο ευχόντουσαν στον κουμπάρο «σήμερα με τα στέφανα του χρόνου με το λάδι». Ο κουμπάρος όφειλε να βαπτίσει «για να λύση τα χέρια του που τάχει σταυρωμένα από τα στέφανα». Τα χέρια του κουμπάρου «δένονται» με την αλλαγή των στεφανιών ανάμεσα στο γαμπρό και τη νύφη και πρέπει να τα «λύσει» διότι κινδυνεύει να πεθάνει, πράγμα που «γίνεται με τις "γύρες" στο βαφτίσι»¹⁵. Τα χέρια «δένονται» με την ένωση των φυσικών γονιών και «λύνονται» με τη βάπτιση του πνευματικού παιδιού.

Το αβάπτιστο δεν φέρει ποτέ προσωπικό όνομα μέχρι την τέλεση του μυστηρίου, αντίθετα φέρει μια κοινή ονομασία που δεν το διαφοροποιεί από κανένα άλλο αβάπτιστο βρέφος. Οι πλέον συνήθεις ονομασίες για τα αγόρια είναι Δράκος, (Δρακάκι, Δρακούλης), κι ακολουθούν το Μπούλης, Τσούπης, Μπέμπης, Σιδέρης, Κούλης και σπανιότερα κατά τόπους Γκούλιο, Κουτσουβέλης, Μόσιος, Χριστόδουλος, Κούτρης, Νότσης, Κορελιός. Τα κορίτσια φέρουν αντίστοιχες ονομασίες: Δρακούλα, (Δράκαινα, Δρακού) και Μπούλιω, Τσούπα, Μπέμπα, Πατσούρα, Χριστοδούλα, Μπόλω, Κοτσιώρω, Μπέτσα, Κοσσού, Τσύπο¹⁵. Ενίοτε χρησιμοποιείται και ο όρος Οβριός ή Τουρκάκι, ιδιαίτερα όταν γίνεται αναφορά στο γεγονός ότι δεν έχει βαπτιστεί ακόμη το παιδί. Η αντίληψη αυτή του αβάπτιστου ως εκτός χριστιανικής και εθνικής κοινότητας επικρατεί και σε άλλες νοτιοευρωπαϊκές περιοχές.

Ο χρόνος της βάπτισης κατά την εκκλησιαστική παράδοση, όπως ορίζεται και στην 17η Νεαρά του Λεοντος του Σοφού, τίθεται την τεσσαρακοστή μέρα μετά τη βάπτιση καθώς «ώσπερ εν όλαις ημέραις τεσσαράκοντα το πλήρες απολαμβάνει της μορφώ-

σεως εν τω της φύσεως και μητρικώ οίκω , ούτως εν ίσω αριθμώ ημερών εις τον οίκον της θείας δόξης και αϊδίων πάντων πατρός τα τικτόμενα »¹⁷ . Ωστόσο « ει... και τη... ογδόη βούλοιτό τις βαπτίζειν, ουδέ τούτον άτοπον », ακολουθώντας δηλαδή το παράδειγμα του Χριστού ο οποίος «εν ταύτη [τη ημέρα] περιτμηθείς και την λήξιν τη περιτομή επιθείς παρέσχεν αντί ταύτης τω ζωοποιώ τελείσθαι βαπτίσματι». Σε περίπτωση κινδύνου, νόσου, επικειμένου θανάτου επιτρέπεται η βάπτισμα, μπορεί δε και να τελεστεί και πριν το οκταήμερο. Στον ελλαδικό χώρο του 19ου αι. ισχύουν με διαφορετική συχνότητα και οι τρεις χρονικές προθεσμίες. Έτσι ο χρόνος της βάπτισμας συνδέεται με ιδιαίτερες στιγμές του φυσικού κύκλου - τεσσαρακοστή μέρα - και του θρησκευτικού κύκλου - τρία, επτά, οκτώ (« ότι ανακαινισμός η ογδόη· πληρωθείσης γάρ της εβδομής, ήν η ζωή αύτη κέκτηται δι επτά κυκλουμένη των ημερών τη ογδόη πάλιν απάρχεται, ό σημείον της αναστάσεως έστι...»¹⁸). Με λίγες εξαιρέσεις η βάπτισμα γινόταν μέσα στις πρώτες από τη γέννηση σαράντα μέρες¹⁹. Η συνηθέστερη μέρα ήταν Κυριακή, ημέρα χαρμόσυνη και εορταστική, καθώς συνδέεται με την Ανάσταση, εμπεριέχει μέσα της τις υπόλοιπες έξι : « Προνόμιον γάρ και τούτο μέγιστον εστάθη της Κυριακής το να γεννηθούν εκ του μή όντος εις το είναι τα εν αυτή γεννηθέντα κτίσματα, και το να δώσουν την υλικήν αιτίαν εις το ύστερον γεννηθέντα· οιοιού γαρ εγγαστρομένα τα της α΄ Κυριακής ημέρας κτίσματα εγεννήθησαν.. αφ' ών τα άλλα εγένοντο ». Η Κυριακή διαφοροποιεί και τους Χριστιανούς από τους Ιουδαίους και ως ιερή ημέρα δεν επιτρέπεται κατ' αυτή να «σμίγουν σαρκικώς» τα ανδρόγυνα²⁰. Ωστόσο ενίοτε παρατηρείται μια κατά φύλα διαφοροποίηση στην επιλογή της κατάλληλης ημέρας για τη βάπτισμα : για τα κορίτσια επιλέγεται το Σάββατο που είναι τέλος της εβδομάδας προκειμένου να πάψουν να γεννιούνται άλλα κορίτσια « Σάββατο, σώμα της βδομάδας σώνονται τα θηλυκά ») και μάλιστα σε συνδυασμό με τη χάση του φεγγαριού, ή το απόγευμα, ενώ αντίθετα για τα αγόρια επιλέγεται η Δευτέρα (αρχή της εβδομάδας)²¹. Ως προς το χώρο τέλος, συνηθέστερος ήταν ο χώρος της εκκλησίας, αλλά δεν αποκλειόταν σε ορισμένες περιπτώσεις και ο οικιακός χώρος, η ίδια η κατοικία του νεογνού. Στην περίπτωση αυτή ο ιερέας εξορκίζει τις τέσσερις γωνιές του δωματίου, καθώς οι γωνιές συγκεντρώνουν τις αρνητικές επιρροές, πράγμα που

νενίστε επαναλαμβάνεται από τη μάνα ή το νουνό, οι οποίοι φτύνουν προς τις γωνίες ²².

Την ημέρα της βάπτισης²³ συγκεντρώνονται οι ανάδοχοι (νουνόι), οι συγγενείς από τις δυό πλευρές και οι φίλοι, στο σπίτι του βρέφους. Χαρακτηριστικά η Garnett παρατηρεί « for it is remarkable that the more secluded to domestic life of a people, the greater is the publicity given to religious ceremonies connected with family events » ²⁴. Η μαμμή λούζει και φασκιώνει το παιδί. Από την κατοικία ξεκινά η πομπή προς την εκκλησία με επικεφαλής τη μαμμή, η οποία κρατά το παιδί καθώς ακολουθούν οι υπόλοιποι, *δίχως όμως τους ίδιους τους γονείς*. Οι γονείς παραμένουν στο σπίτι, όπως παραμένουν σε διαφορετικό δωμάτιο ή χώρο, όταν η βάπτιση, για όποιο λόγο, τελεσθεί στην κατοικία του βρέφους. Αν πάλι, πράγμα σπάνιο, μεταβεί η μητέρα στην εκκλησία, κάθεται κάπου παράμερα μέχρι να δοθεί το όνομα από το νουνό²⁵. Ενίοτε οι νουνόι και οι καλεσμένοι τους, περιμένουν την άφιξη της μαμμής και του παιδιού στην εκκλησία. Η μαμμή μεταφέρει συχνά ένα κομμάτι σαπουνι και ένα προσόψι για να νιφτεί ο παπάς μετά το μυστήριο, ενώ κάποιες γυναίκες κουβαλούν από ένα δοχείο ζεστό και κρύο νερό. Στην είσοδο του ναού ή στον νάρθηκα αν υπάρχει, η μαμμή παραδίδει το παιδί στους αναδόχους.

Από τη στιγμή αυτή αρχίζει η τέλεση του βαπτίσματος, η οποία εκτυλίσσεται κατά ένα πάγιο, καθορισμένο και προσανατολισμένο τρόπο. Ο νουνός κρατά στην αγκαλιά του το παιδί στραμμένο προς την ανατολή. Ο ιερέας φορώντας το επιτραχήλιο (πετραχήλι) φυσά το πρόσωπο του βρέφους τρεις φορές σταυρωτά, αρχετυπικό σύμβολο για την Ιουδαϊκή και Χριστιανική θρησκεία, της δημιουργίας του Αδάμ από το Θεό²⁶. Στη συνέχεια σταυρώνει, *σφραγίζει*, τρεις φορές το μέτωπο και το στήθος στο «όνομα του Πατρός και του Υιού και του Αγίου Πνεύματος²⁷», παραπέμποντας στις τρεις εκφάνσεις του ανθρώπου, τη νοητική (μέτωπο), τη λογική (στόμα) και τη ζωτική (καρδιά) ²⁸. Ο ιερέας επιθέτει το χέρι του στο κεφάλι του βρέφους λέγοντας τη σχετική ευχή «...επιτίθημι την χείρα μου επι του/ ης δούλου/ ης σου του / ην καταξιωθέντα/ είσα καταφυγείν επί το άγιον όνομά σου υπό την σκέπη των πτερυγών σου... Γράφον αυτόν/ ήν εν βίβλω ζωής». Η πράξη εκφράζει το συμβολικό αποχω-

ρισμό του νεογνού από τον κόσμο στον οποίο ανήκει και την προοπτική της μετά-βασής του, την προσφυγή του κατά τη θεολογική ερμηνεία, υπό τη σκέπη του Χριστού, εγγραφόμενος ως υποψήφιος στο « βιβλίο της Χριστιανικής ζωής ».

Ακολουθούν τρεις συνεχείς εξορκισμοί και μια ευχή, τα οποία ακολουθούν την απόσπαση του βρέφους από την πρότερη κατάσταση και αποσκοπούν στην απελευθέρωσή του από το κακό, την παρούσα δαιμονική πραγματικότητα. Οι εξορκισμοί, όπως και η ευχή έχουν σαφώς επιτελεστικό χαρακτήρα, είναι ομιλιακά ενεργήματα (performatives) ή όπως το διατυπώνει ο Schmemann, αποτελούν *ποίηση* με την αρχαιοελληνική σημασία, δημιουργία που « φανερώνει και πραγματοποιεί ό,τι αναγγέλλει· καθιστά δυνατό αυτό που αναφέρει ». Δημιουργείται ρήξη με το διάβολο και ο λόγος εμφανίζεται πρώτιστα ως δύναμη δημιουργίας και καταστροφής.²⁹ Κατά την εκφώνηση της ευχής ο ιερέας φυσά και πάλι τρεις φορές το μέτωπο, το στόμα και το στήθος για να απομακρυνθούν οι πονηρές δυνάμεις, σφραγίζει τα ίδια σημεία λέγοντας τρεις φορές « Εξελάσθω απ' αυτού/ ής πάν πονηρόν και ακάθαρτον πνεύμα κεκρυμένον και εμφωλεύον αυτού τη καρδιά » (το *ζωτικόν* μέρος του ανθρώπου). Τα πνεύματα μάλιστα αυτά ονοματίζονται ως πνεύμα πλάνης, πονηρίας, ειδωλολατρείας, πλεονεξίας, ψεύδους, ακαθαρσίας.

Τώρα πλέον το βρέφος έχει αποσπασθεί και απελευθερωθεί από την πρότερη μολυσμένη κατάσταση και είναι έτοιμο να προχωρήσει στο *επόμενο* στάδιο της δημόσιας απόρριψης του Σατανά (απόταξη) και της αποδοχής του Χριστού (σύνταξη). Αφού αφαιρέσουν τα ρούχα και τα υποδήματα του βρέφους, εκδραματίζοντας έτσι την απόδυση του παλιού ανθρώπου, ο ιερέας στρέφει το βρέφος προς τη *δύση*, προς το φυσικό και πνευματικό σκοτάδι, τον άρχοντα του σκότους. Με τη μορφή ερωταποκρίσεων, το βρέφος μέσω του αναδόχου δηλώνει « ει εστίν ο βαπτιζόμενος βάρβαρος ή παιδίον ». Ο ιερέας συγκεκριμένα ερωτά τρεις φορές « Αποτάσση τω Σατανά; Και πάσι τοις αγγέλοις αυτού; Και προς τοις αγγέλοις αυτού; Και πάση τη πομπή αυτού; », στο οποίο τρεις φορές απαντά ο ανάδοχος « Αποτάσσομαι ». Η τριπλή μορφή των ερωταποκρίσεων δεν είναι απλώς θέμα έμφασης, ή επικοινωνιακού πλεονασμού (redundancy) όπως θα λέγαμε σήμερα, αλλά ανάκληση του τριαδικού σχήματος που ανξάνει

τη συμβολική δραστηριότητα των λόγων. Ο ιερέας ερωτά και πάλι τρεις φορές « Απεταξάτω τω Σατανά » στο οποίο απαντά και πάλι ο ανάδοχος «Απεταξάμην». Τότε ο ιερέας ζητά από το βρέφος μέσω του αναδόχου να φυσήξει (απομάκρυνση) και να φτύσει (περιφρόνηση) το Σατανά. Γενικά η απόρριψη και άρνηση του Σατανά αφορά στη συμβολική και ανθρωπομορφική έκφραση μιάς κοσμοαντίληψης, όπως σημειώνει ο Schmemmann ³⁰, η οποία ωστόσο δεν έχει πάντα σαφές περιεχόμενο, καθώς οι εκφάνσεις της είναι ιστορικές, αλλά ορίζεται πάντα σε σχέση με το περιεχόμενο που δίνεται στο Χριστιανισμό. Πολύ συχνά κατά τη διάρκεια της απόταξης ο νουνός πρόφερε φωναχτά για πρώτη φορά το όνομα που θα έπερνε το βρέφος, οπότε τα παιδιά που περίμεναν αυτή ακριβώς τη στιγμή έτρεχαν να το ανακοινώσουν στους γονείς που παρέμεναν σπίτι τους³¹.

Με την ολοκλήρωση της απόταξης, ο ιερέας στρέφει το παιδί προς την ανατολή, προς το φυσικό και πνευματικό φώς, το φώς του κόσμου, το Χριστό και με τον ίδιο εκδραματισμένο τρόπο των ερωτήσεων και απαντήσεων προχωρεί στην αντίθετη προς την από- ταξη κίνηση, στη σύν - ταξη. « Συντάσση τω Χριστώ; » ερωτά τρεις φορές ο ιερέας, « Συντάσσομαι » απαντά ο ανάδοχος. « Συνεταξάτω τω Χριστώ; » ερωτά τρεις ο ιερέας, « Συνεταξάμην » αποκρίνεται ο ανάδοχος. Στην επόμενη ερώτηση του ιερέα « και πιστεύεις αυτώ; » ο ανάδοχος, αφού απαντήσει « Πιστεύω αυτώ ως Βασιλεί και Θεώ», απαγγέλλει τρεις φορές το Σύμβολο της Πίστεως. Με την ολοκλήρωση της απαγγελίας ο ανάδοχος προσκυνά τον τριαδικό Θεό και ο ιερέας προσεύχεται ζητώντας από το Θεό να προσκαλέσει το βρέφος « προς άγιον φωτισμόν », να του αποβάλει την παλαιότητα» και να το «ανακαινήσει...εις την αιώνιαν ζωήν...ίνα μηκέτι τέκνον σώματος ή, αλλά τέκνον της Βασιλείας». Με αυτά ολοκληρώνεται η προβαπτιστική αυτή φάση της τελετής η οποία προετοιμάζει την είσοδο του νέου μέλους της κοινότητας στην εκκλησία των πιστών.

Η καθαρτή βάπτισμα τελείται στο εσωτερικό του ναού, στο μέσο περίπου του οποίου έχει τοποθετηθεί η κολυμβήθρα. Ο ιερέας αλλάζει στολή, φοράει τη λευκή ιερατική στολή (φελώνιο και επιτραχήλιο) προκειμένου να σημανθεί ο εορταστικός, πασχάλιος χαρακτήρας του βαπτίσματος, το οποίο « αναγνωρίζε[ται] ως πέρασμα - Πάσχα - από

αυτό τον "κόσμο" στη βασιλεία του Θεού»³². Ανάβουν όλα τα κεριά για να σηματοδοτηθεί ο φωτισμός του Αγ. Πνεύματος και το πέρασμα από το σκοτάδι (δύση) στο φως (ανατολή) και ο ιερέας αρχίζει την ευλογία του ύδατος, που αποτελεί τη βασική ύλη, το «σύμβολο- κλειδί»³³ του βαπτίσματος, το οποίο συνοψίζει κατά τρόπο συμπυκνωμένο ένα περίπλοκο σύστημα ιδεών. Πράγματι το νερό αποτελεί ένα ισχυρότατο πολυσθενές και πολυσήμαντο σύμβολο με αμφίσημες αποχρώσεις. Το νερό μπορεί να είναι γονιμικό, ζωοδοτικό σύμβολο όσο και καταστροφικό. Γεννά δημιουργώντας αλλά και εξαγνίζει καταστρέφοντας. Όντας ακριβώς αμφίσημο ενσωματώνει και συνδυάζει τη γέννηση και το θάνατο, καθιστά το «τελευταίο ταξίδι» πρώτο, με μια λέξη μετασχηματίζει. Έτσι το νερό του βαπτίσματος πρέπει να αγιασθεί, να *παραχθεί τελετουργικά* «ως υλικό του μυστηρίου».

Ο ιερέας θυμιάζει το νερό της κολυμβήθρας και αρχίζει την ευλογία του ύδατος απαγγέλλοντας «ευλογημένη η βασιλεία του Πατρός και του Υιού και του Αγ. Πνεύματος νύν και αεί και στους αιώνας των αιώνων. Αμήν». Ακολουθεί η Μεγάλη Λιτανεία στην οποία προστίθενται και μερικές ειδικές για την περίπτωση επικλήσεις προς το Θεό, όπως «υπέρ του αγιασθήναι το ύδωρ τούτο, τη επιφοιτήσει και δυνάμει και ενεργεία του Αγίου Πνεύματος» που παραπέμπει στην αρχή της δημιουργίας όταν «Πνεύμα Θεού εφέρετο επί της επιφανείας των υδάτων» (Γεν. α' 2): «υπέρ του καταπεμφθῆναι αυτώ την χάριν της απολυτρώσεως, την ευλογίαν του Ιορδάνη», που παραπέμπει στην αρχετυπική βάπτισι. Ο ιερέας ζητά επίσης να δεχτεί το νερό αυτό «την καθαριστικήν της υπερουσίας Τριάδος ενέργεια» και να αναδειχθεί σε αποτρεπτικό μέσο «πάσης επιβουλῆς ορατών και αοράτων εχθρών», να καταστεί το βαπτιζόμενο βρέφος «σύμφωνον και κοινωνόν θανάτου και αναστάσεως Χριστού», να γίνει το νερό αυτό «λουτρό παλιγγενεσίας».

Έχοντας προετοιμάσει το βαπτιζόμενο βρέφος και ευλογώντας το νερό ο ιερέας προσεύχεται μυστικά για να προετοιμάσει τον εαυτό του και να καταστεί άξιος να τελέσει το μυστήριο. Έπειτα λέγει, υψώνοντας τη φωνή, την πρώτη τελεστική ευχή με την οποία θα καθαγιαστούν τα νερά. Η ευχή αυτή *παραπέμπει* κατά κάποιο τρόπο στην αρχή της δημιουργίας: «Σύ γαρ βουλήσει εξ ουκ όντων εις το είναι παραγαγών

τα σύμπαντα...Σύ εκ τεσσάρων στοιχείων την κτίσιν συναρμόσας, τέτταρσι καιροίς τον κύκλον του ενιαυτού εστεφανώσας...». Συνοψίζει επίσης «τ[α] σωστικ[ά] γεγονότ[α] με τα οποία ο Θεός αποκατέστησε την ανθρώπινη φύση »³⁴ : « ήλθες επί της γής, μορφήν δούλου λαβών, εν ομοιώματι ανθρώπων γενόμενος... ήλθες και έσωσας ημάς...τας της φύσεως ημών γονάς ελευθερώσας, παρθενικήν ηγιάσας μήτραν τω τόκω σου... επί της γής ώφθης...». Επικαλείται τρεις φορές το Αγ. Πνεύμα να αγιάσει « το ύδωρ τούτο » και φυσά το νερό τρεις φορές, αναβιώνοντας το απόσπασμα της Γενέσεως («Πνεύμα Θεού επεφέρετο πάνω του ύδατος » κεφ.α΄ 3) το σφραγίζει, το στανρώνει τρεις φορές λέγοντας: « Συνεπιβήτησαν υπό την σημείωσιν του τύπου του τιμίου Σταυρού σου πάσαι αι εναντίαι δυνάμεις (τρεις φορές). Υποχωρησάτωσαν υμίν πάντα τα εναέρια και αφανή είδωλα...». Όπως εξορκίστηκε αρχικά το βρέφος, έτσι και τώρα εξορκίζεται το νερό, το οποίο, όπως η ύλη γενικά, όσο δεν συσχετίζεται με το Θεό παραμένει φορέας αόρατων δαιμονικών δυνάμεων. Ακολουθεί ο καθαγιασμός του νερού:«ανάδειξον το ύδωρ τούτο, ύδωρ απολυτρώσεως, ύδωρ αγιασμού, καθαρισμού σαρκός και πνεύματος...άνεσιν δεσμών φωτισμού ψυχής...λουτρού παλιγγενεσίας...υιοθεσίας χάρισμα...». Ο ιερέυς ζητεί από το Θεό να μεταβληθεί («δός μεταποιηθέναι ») ο/η βαπτιζόμενος/η «αποθέσθαι μεν τον παλαιόν άνθρωπον... ενδύσασθαι τον ανακαινούμενον κατ' εικόνα του κτίσαντος αυτού, ίνα γενόμενος/ μένη σύμφυτος τω ομοιώματι του θανάτου σου δια του βαπτίσματος, κοινωνός και της αναστάσεώς σου γένηται ».

Μετά τον καθαγιασμό του νερού ακολουθεί ο αγιασμός του λαδιού με το οποίο θα μυρωθεί το βαπτιζόμενο βρέφος. Το λάδι αποτελεί επίσης σημαντικό και πολυσήμαντο σύμβολο. Το λάδι έχει ιαματικές και προστατευτικές ιδιότητες, επουλώνει και προφυλάσσει από τις εξωτερικές συνθήκες, αποτελεί φυσική πηγή φωτός, αποτελεί σύμβολο συγχώρεσης και συμφιλίωσης (σηματοδοτεί το τέλος του κατακλυσμού του Νώε, (Γεν. η11) και σύμβολο προετοιμασίας για τον αγώνα (την πάλη) με το κακό.

Ο αγιασμός του λαδιού ακολουθεί την ίδια « τάξη » με εκείνη του νερού. Ο ιερέας εξορκίζει το λάδι φυσώντας μέσα στο δοχείο που το περιέχει, το « σφραγίζει » τρεις φορές και απαγγέλλει τη σχετική ευχή που παραπέμπει στις λυτρωτικές σημασίες του

λαδιού : « κάρφος ελαίας έχουσαν επί του στόματος [η περιστερά] καταλλαγής (συμφιλίωσης) σύμβολον, σωτηρίας τε της από του κατακλυσμού, και το της χάριτος μυστήριον δι' εκείνων προτυπώσας· ο και της ελαίας του καρπού εις πλήρωσιν των αγίων σου Μυστηρίων χορηγήσας...». Ο ιερέας ζητεί επίσης από το Θεό να ευλογήσει το λάδι ώστε «γενέσθαι αυτό χρίσμα αφθαρσίας, όπλο δικαιοσύνης, ανακαινισμός της ψυχής και του σώματος, πάσης διαβολικής ενεργείας αποτρόπαιον...». Ο ιερέας πλησιάζει την κολυμβήθρα και χύνει λίγο απο το αγιασμένο λάδι, στο νερό, κάνοντας την κίνηση που επαναλαμβάνει τρεις φορές. Στη συνέχεια με τα τρία δάχτυλα του δεξιού χεριού χρίει με το λάδι « σταυρόν τύπου » ορισμένα συγκεκριμένα σημεία του σώματος. Το *μέτωπο*, (νοητικόν), το *στήθος* και η *πλάτη* (μετάφρενα) χρίονται «έλαιον αγαλλιάσεως» στο όνομα της Αγ.Τριάδος. Η σφράγιση του στήθους και της πλάτης γίνεται και « εις ίασιν ψυχής (στήθος, καρδιά, εμπρός ζωτικόν) και του σώματος (μετάφρενα, πίσω)». Ακολουθεί η σφράγιση με λάδι των αυτιών, « εις ακοήν πίστεως», των ποδιών, « του πορεύεσθαι τα διαβήματά σου (κατά το νόμο σου) », τα χέρια (το δημιουργικό στοιχείο) καθώς « αι χείρες σου εποίησάν με και έπλασάν με ». Τέλος αλείφεται όλο το σώμα από τον ανάδοχο για να δηλωθεί κατά την εκκλησία ότι το βαπτιζόμενο βρέφος ετοιμάζεται να αποδοθή στους αγώνες κατά του κακού.

Κατά τη φάση αυτή, το σώμα του βαπτιζόμενου βρέφους στο στάδιο αυτό, φαίνεται να νοείται ως κατακερματισμένο, οπότε επαναδημιουργείται με κριτήρια όχι απλώς φυσικά αλλά και πνευματικά. Είναι ένα δυνάμει χριστιανικό σώμα. Με τον ίδιο τρόπο που συγκροτείται το σώμα βαθμιαία μέσα στην κοιλιά της μητέρας, (βλ. Κεφ. II), έτσι επανασυγκροτείται κι απαρτιώνεται το σώμα προς την κατεύθυνση της συμφιλίωσης (λάδι) σώματος/ πνεύματος, ανθρώπου/ Θεού.

Αφού το βρέφος χριστεί από τον ανάδοχο, παραδίδεται στον ιερέα ο οποίος το κρατά όρθιο, στραμμένο προς την ανατολή και εκφωνώντας « βαπτίζεται ο/η δούλος/η του Θεού » τάδε (προφέρει το όνομα του βρέφους) « στο όνομα του Πατρός, Αμήν· και του Υιού, Αμήν· και του Αγίου Πνεύματος , Αμήν » το βυθίζει (*κατάγει*) και το αναδύει (*ανάγει*) τρεις φορές. Νοείται ως η κορυφαία στιγμή της ιεροτελεστίας του βαπτίσματος, όπου το βαπτιζόμενο βρέφος αναβιώνει και εξεικονίζει την κάθοδο

στον Άδη και την ανάσταση του Χριστού, εγγράφεται δηλαδή σε μια ιερή τροχιά, που ακυρώνει το θάνατο³⁵. Η αντίληψη αυτή ότι το βάπτισμα συνδυάζει το θάνατο του παλιού και τη γέννηση του νέου ανθρώπου φαίνεται να είναι διαδεδομένη στη λαϊκή συνείδηση. Οι λέξεις για το βάπτισμα, φωτισμός, φωτίζεται, νεοφώτιστος και φωτίζω (τα νέα ενδύματα), οι εκφράσεις « Οβριό μου έδωσες, Ρωμιό (Χριστιανό) σου δίνω » που χρησιμοποιεί ο ανάδοχος παραδίδοντας το νεοφώτιστο, « το παιδί με το βάπτισμα μπαίνει στον Θεού το δρόμο », « μυρωμένο του Θεού παραδομένο » συνηγορούν προς αυτή την κατεύθυνση³⁶.

Μετά την τριπλή κατάδυση ο ιερέας παραδίδει το βρέφος στα χέρια του ανάρδοχου, που κρατά στα υψωμένα χέρια του ένα λευκό (καθαρότητα) ύφασμα (το λαδόπανο), το οποίο έχει ο ίδιος αγοράσει και φέρει μαζί του στην εκκλησία. Στο λαδόπανο (κουκούλι, ριξίδι), δέχεται ο ανάδοχος το παιδί. Κατά την εκκλησία συμπληρώνεται εδώ το μυστήριο της βάπτισης και αρχίζει η μετάδοση του μυστηρίου του Χρίσματος, το οποίο θεωρείται ωστόσο συνέχεια και ολοκλήρωση του προηγούμενου. Η βασική ύλη του χρίσματος είναι το Μύρο, το οποίο παρασκευάζεται με βάση το λάδι στο οποίο προστίθενται πάνω από σαράντα αρωματικές ουσίες και καθαγιάζεται κατά τη λειτουργία της Μ. Πέμπτης από το Οικουμενικό Πατριαρχείο.

Ο ιερέας απαγγέλει την ευχή του μύρου ζητώντας από το Θεό να χαρίσει στο νεοφώτιστο βρέφος « την σφραγίδα της δωρεάς του αγίου και παντοδύναμου και προσκυνητού σου Πνεύματος ». Αμέσως μετά πλησιάζοντας το νεοφώτιστο που βρίσκεται στην αγκαλιά του ανάρδοχου του, το χρίει κάνοντας τον τύπο του Σταυρού στο μέτωπο για να αγιασθεί η διάνοια, στα μάτια, τη μύτη, τα αυτιά και το στόμα για να αγιασθούν οι αισθήσεις και ο λόγος, στο στήθος για να αγιασθεί η καρδιά και τέλος τα χέρια και τα πόδια για να αγιασθούν τά έργα και τα βήματα, η πορεία του νεοφώτιστου στη ζωή, επαναλαμβάνοντας κάθε φορά « σφραγίς δωρεάς Πνεύματος Αγίου. Αμήν »³⁷. Το Χρίσμα παραπέμπει και συνδέει το νεοφώτιστο βρέφος με την Πεντηκοστή. Όπως η βάπτισμα το συνδέει με τη βάπτισμα, το θάνατο και την Ανάσταση του Χριστού, έτσι και το Χρίσμα αποτελεί τη συμμετοχή του στην Πεντηκοστή. Με το Χρίσμα επισφραγίζεται και επικυρώνεται το βάπτισμα και το νεοφώτιστο δέχεται τα

χαρίσματα του Αγ. Πνεύματος δίχως τα οποία δεν μπορεί να επιτύχει τη σωτηρία του. Με το βάπτισμα το βρέφος ξαναγεννιέται, αλλά όπως στη ζωή ο άνθρωπος « άμα γεννηθείς δέεται αέρος, φωτός και των άλλων βοηθημάτων και δυνάμεων... ούτω εν τη πνευματική ζωή άμα γεννηθέντι τω ανθρώπω άνωθεν εισίν αναγκαίαι αι δυνάμεις της του Αγ. Πνεύματος χάριτος, χρησιμεύσαι αυτώ και ως πνευματικός αήρ και ως φώς, ών τη βοήθεια ου μόνον υποστηρίζεται εις την νέαν αυτού ζωήν, αλλά βαθμηδόν επιρρύννται και αναπτύσσεται »³⁸.

Ο ιερέας ευθύς μετά φοράει στο νεοφώτιστο βρέφος το λευκό "χιτώνα της δικαιοσύνης" και πλένεται με το σαπούνι που έφεραν οι ανάδοχοι ή έστειλαν οι γονείς και θυμιάζει εν μέσω ψαλμών τον Ανάδοχο και την κολυμβήθρα. Ακούγεται και η Αποστολική περικοπή « Αδελφοί, όσοι εις Χριστόν εβαπτίσθημεν εις τον θάνατον αυτού εβαπτίσθημεν...Ει γαρ σύμφυτοι γεγόναμεν τω ομοιώματι του θανάτου αυτού, αλλά και αναστάσεως εσόμεθα... Ο δε αποθανών δεδικαιώται από της αμαρτίας ». Χαρακτηριστικά η τελευταία φράση χρησιμοποιείται και ευρύτερα εκτός εκκλησιαστικών συμφραζομένων, στην καθημερινή ομιλία με την έννοια όμως ότι ο νεκρός είναι συγχωρεμένος ό,τι και άν έκανε³⁹. Ακούγεται και περικοπή από το κατά Ματθαίον Ευαγγέλιο (Κη' 16 - 20, «...Πορευθέντες λοιπόν μαθητεύσατε πάντα τα έθνη, βαπτίζοντες αυτούς εις το όνομα του Πατρός και του Υιού και του Αγίου Πνεύματος..» που παραπέμπει στη σύσταση της όλης ιεροτελεστίας του βαπτίσματος.

Μετά την εκφώνηση της ευαγγελικής περικοπής ακολουθεί η τελετή της *απόλουσης του Χρίσματος* ⁴⁰ με την απαγγελία των σχετικών ευχών που ζητούν από το Θεό να διαφυλάξει « τον/την ενδυσάμενον/μένην σε τον Χριστόν » ώστε να παραμείνει ανίκητος « στον αγώνα κατά των μάτην έχθραν φερομένων». Ο ιερέας αφαιρεί το μυρόπανο (σάβανο) και αφού ενώσει τις άκρες του τις βρέχει με το νερό, ραντίζει το νεοφώτιστο απευθυνόμενος σ' αυτό : « Εδικαιώθης, εφωτίσθης ». Έπειτα ξεπλένει με βρεγμένο βαμβάκι το σώμα του παιδιού, το πρόσωπο, το κεφάλι, το στήθος και τα άκρα, συνεχίζοντας « εβαπτίσθης, εφωτίσθης, εμυρώθης, ηγιασθης, απελούσθης εις το όνομα του Πατρός και του Υιού και του Αγίου Πνεύματος. Αμήν ».

Ευθύς αμέσως ακολουθεί η *κουρά* η οποία αρχίζει με την απαγγελία μιας ευχής που περιγράφει συνοπτικά το ανθρώπινο σχήμα: «...Κύριε ο Θεός ημών, ο τη εικόνι σου τιμήσας τον άνθρωπον, εκ ψυχής λογικής και σώματος ευπρεπούς κατασκευάσας αυτόν, ως άν το σώμα *εξυπηρετήσαι* τη λογική ψυχή· κεφαλήν μεν επί των υψηλοτάτων θείς, και εν αυτή τας πλείστας των αισθήσεων καθιδρύσας, μη παρεμποδιζούσας αλλήλαις· ταις δε θριξί την κεφαλήν οροφώσας προς το μή βλάπτεσθαι ταις μεταβολαίς των αέρων, και πάντα τα μέλη αυτού χρησίμως εμφυτεύσας, ίνα διά πάντων ευχαριστήσαι σοι των αριστοτέχνη ». Ο ιερέας αφού ευλογήσει το νεοφώτιστο κόβει σταυροειδώς τρίχες από τα μαλλιά του με ένα ψαλίδι που δεν βγαίνει από την εκκλησία, και τα ρίχνει στην κολυμβήθρα, ενίοτε αφού τα κολλούσε πάνω σε ένα κομμάτι καθαρό κερί μην πέσουν στο πάτωμα και πατηθούν από τους παριστάμενους⁴¹. Πρόκειται για θυσία που προσφέρει το βρέφος, που δεν κατέχει τίποτε άλλο άλλωστε, παρά τα μαλλιά ενός βαπτισμένου πλέον ανθρώπου. Κατά τον τρόπο αυτό ο νεοφώτιστος αφιερώνεται στο Θεό. Αυτό συνιστά και το τέλος ουσιαστικά της ιεροτελεστίας.

Η μαμμή ή η νουνά με τη βοήθεια άλλων γυναικών έπαιρναν το παιδί από τον ανάδοχο να το ντύσουν με τα νέα του ρούχα, τα *φωτίκια* (*κουμπαριάτικα, βαπτιστίκια*) τα οποία προσέφεραν οι ανάδοχοι, μαζί με ένα χρυσό σταυρό άν υπήρχε τέτοια ευχέρεια. Ντυμένο πλέον το νεοφώτιστο επιστρέφει στην αγκαλιά του αναδόχου και τους δυό μαζί τους περιφέρει ο ιερέας τρεις φορές γύρω από την κολυμβήθρα (οι λεγόμενες *γύρες*) ψάλλοντας μαζί με τους παριστάμενους « Όσοι εις Χριστόν εβαπτίσθητε, Χριστόν ενεδύσασθε, Αλληλούϊα ». Στην περιφορά ακολουθούν και οι λαμπάδες δίνοντας χαράκτήρα χαρμόσυνο στην πομπή και ο ανάδοχος σταματά σε κάθε «γύρα» για να κάνει μια μικρή μετάνοια.

Ο νουνός έπλενε τα χέρια του, όπως και ο ιερέας, με ζεστό νερό πάνω από την κολυμβήθρα χρησιμοποιώντας το σαπούνι που πρόσφερε συνήθως ο ίδιος και μια «άφορη» πετσέτα. Το νερό της κολυμβήθρας θεωρείται από όλους «αγιασμένο» (αγιονέρι), κατά συνέπεια έπρεπε να χυθεί σε σημείο που δεν κινδύνευε να πατηθεί από ανθρώπους ή ζώα. Έτσι χύνεται προσεκτικά στο «χωνευτήρι» σε ειδική κατα-

βόθρα, να χαθεί μέσα στο χώμα της γής. Κατά τον ίδιο τρόπο το λαδοπάνι και την ποδιά του νονού (μεσάλι) τα πλένει η ίδια η μαμμή στη θάλασα ή σε ρέματα που σταυρώνονται ή σε μεσόγειες περιοχές στα λαγκάδια να μήν πατηθεί το αγιασμένο απόπλυμα και το μύρο. Άν πάλι πλυνόντουσαν στο σπίτι έχυναν σε απάτητα μέρη τα απονέρια⁴².

Μετά το τέλος της περιφοράς, ο νουνός με το παιδί στην αγκαλιά και με αναμμένες δυο λαμπάδες γύριζαν με τους συγγενείς και καλεσμένους στο σπίτι του νεοφώτιστου, όπου στην πόρτα τους περίμεναν οι γονείς. Η μητέρα (κουμπάρα) έχει ήδη μάθει το όνομα από τα παιδιά που τρέξαν από την εκκλησία να το ανακοινώσουν (τα *συχαρήκια*) και να πάρουν το «κέρασμα». Πλησιάζοντας τώρα τον κουμπάρο, έξω πάντα από το σπίτι, κάνει τρεις μετάνοιες, του φιλά το χέρι και αυτός της παραδίδει το παιδί λέγοντας διάφορες ευχές (*Να μας ζήσ', Χαϊρ λίθο τ' όνομα*) συχνότατα μια παραλαγή της φράσης : « Οβριό μου 'δωσες, Ρωμιό (=Χριστιανό) σου δίνω, Βαπτισμένο, μυρωμένο, τέλειος Χριστιανός. Να το φυλάξης ως τα δώδεκα χρόνια από φωτιά, από γκρεμό κι από τρεχούμενο νερό, και να γένη καλός άνθρωπος». Ενίστε πάλι το παιδί το παραδίδει και πάλι η μαία.

Ο ανάδοχος είναι συνήθως ο κουμπάρος που έχει στεφανώσει τους γονείς. Όταν συμβαίνει όμως να πεθαίνουν τα παιδιά που γεννιούνται, τότε εκθέτουν το παιδί σε ένα σταυροδρόμι ή τρίστρατο και όποιος περάσει αναλαμβάνει να το βαπτίσει. Το έθιμο υπάρχει σε διάφορες παραλλαγές, έκθεση μπροστά στο ιερό ή εικονική πώληση, οπότε και έπαιρνε το όνομα Πούλος ή Πούλω. Η βασική λογική που διακρίνει το έθιμο είναι η απομάκρυνση του παιδιού από την κληρονομική επιρροή της μητέρας και η ένταξή του σε μια διαφορετική επιρροή. Από την άλλη, όταν η μητέρα υιοθετούσε ένα ξένο παιδί, θεωρούσε ότι μπορούσε να γεννά πλέον ζωντανά. Κατά αντίστροφο τρόπο, όταν τα παιδιά ενός συγκεκριμένου νονού πέθαιναν, άλλαζαν ανάδοχο, που τον θεωρούν «γρουνσούζη», καθώς επικρατούσε η αντίληψη ότι ο νουνός μεταβιβάζει και πνευματικές αλλά και φυσικές ιδιότητες στο παιδί⁴³. Ο νουνός ενίστε φτύνει στο στόμα του νεοφώτιστου βρέφους μετά τη βάπτιση « για να του μοιάσει ». Το παιδί παίρνει εννοείται τις ψυχικές ιδιότητες του νονού, « σαν να τόβγαλε από το στόμα ».

Άλλοτε πάλι ο νουνός, λαδώνοντας το βρέφος φροντίζει να λαδώσει και το στόμα του για να του μοιάσει και αν είναι περισσότεροι οι ανάδοχοι, θα μοιάσει σε όποιον το πρωτολαδώσει. Η πνευματική συγγένεια δηλαδή εκλαμβάνεται και ως φυσική συγγένεια και τα παιδιά που έχουν τον ίδιο ανάδοχο θεωρούνται πνευματικά αδέρφια (ψυχαδέρφια) και στην περίπτωση που είναι διαφορετικού φύλου δεν επιτρέπεται γάμος μεταξύ τους. Έτσι ο ανάδοχος αποφεύγει να βαπτίζει παιδιά διαφορετικού φύλου. Για την ίδια την εκκλησία η κατά πνεύμα συγγένεια θεωρείται ανώτερη της κατά σάρκα συγγένειας. Έτσι οι γονείς αποκλείονται ως ανάδοχοι, ώστε να μην υπάρξει σύγχυση μεταξύ της σαρκικής και πνευματικής συγγένειας, δύο επίπεδα τα οποία η βάπτιση διατηρεί χωριστά. Χαρακτηριστική είναι απ' αυτή την άποψη η οργισμένη φράση « σου δίνω πίσω το λάδι και το σαπούνι» που ανταλλάσσεται μεταξύ συντέκνων, οργή η οποία θεωρείται βαριά και νοείται η άρση της σχέσης μεταξύ τους⁴⁴.

Μετά τη βάπτιση παρατίθενται τα *απογονίκια* ή *το τραπέζι του νονού* από τους γονείς του νεοβάπτιστου παιδιού, ένα πλούσιο τραπέζι προς τιμή του αναδόχου με ευχές, τραγούδια και κρασί. Κατά τη διάρκεια του τραπέζιού ή πριν, ο ανάδοχος μοίραζε στα παιδιά κέρματα, γλυκά και στους μεγάλους «σταυρουλάκια» (μαρτυρίκια). Με τα «μαρτυρίκια» το βρέφος γίνεται αποδεκτό στην κοινότητα κυρίως των μικρών παιδιών του χωριού. Οι νουνοί δεχόντουσαν ευχές για τον αναδεκτό (Να ζήσεις να το στεφανώσεις) ή την αναδεκτή (Νάναι τυχερή, να φέρει και σερνικά).

Το όνομα δινόταν από το νουνό σε συνεννόηση με τους γονείς ακολουθώντας τους τοπικούς εθιμικούς κανόνες. Συνήθως δινόταν το όνομα των προγόνων, στο αρσενικό το όνομα του παππού και στο θηλυκό της γιαγιάς. Το πρώτο παιδί έπαιρνε το όνομα από το σόϊ του πατέρα και το δεύτερο από το σόϊ της μητέρας. Στα Δωδεκάνησα στο πρώτο αγόρι δίνουν το όνομα του παππού του πατέρα και στο κορίτσι το όνομα της γιαγιάς της μητέρας⁴⁵. Ενίοτε όμως και το όνομα ενός στενού συγγενούς (αδερφός πατέρα μητέρα) ο οποίος απέθανε σχετικά πρόωρα, κι έτσι «τά 'βαναν [τα ονόματα] στον τόπου τ'ς»⁴⁶. Στο πρώτο παιδί δινόταν επίσης το όνομα του Αγίου της ημέρας που τύχαινε να γεννηθεί ή να βαπτιστεί. Δεν έλειπε όμως και η προσπάθεια να μαντέ-

ψουν το κατάλληλο όνομα, προφέροντας διάφορα ονόματα και σε όποιο φταρνίζοταν το ίδιο το βρέφος, αυτό και επέλεγαν. Ή όπως στα Δωδεκάνησα η μαμμή φτιάχνει ένα κερί εφτά σπιθαμές, από εφτά κλωστές, το κόβει σε εφτά κεράκια που «ονοματίζει» σε εφτά αγίους του χωριού και στη συνέχεια όποιο κερί σβύσει πρώτο αυτό το όνομα επιλέγεται. Συχνά όμως τα ονόματα που επιλέγονται έχουν ευχετικό ή αποτρεπτικό στόχο. Ονόματα όπως Σταμάτης, Στάθης, Σταμάτω, Στασινή, αποβλέπουν στη συμβολική ακύρωση της θηλυγονίας. Στο ίδιο αποσκοπεί και η αλλαγή του αριστερού και δεξιού παπουτσιού του μικρού κοριτσιού από τον ανάδοχο κατά την περιφορά γύρω από την κολυμβήθρα⁴⁷. Τα ονόματα Ζήσης, Ζωή, Πολυχρόνης, το θηλυκό Διώχνω, έχουν ευχετικό περιεχόμενο και συνδέονται με την επισφαλή υγεία των βρεφών⁴⁸.

Με τη βάπτισμα έχουν ασχοληθεί ιδιαίτερα στην ανθρωπολογία, οι Gudeman (1971) και οι Bloch και Guggenheim (1981). Ο πρώτος σε ένα εκτεταμένο δοκίμιο τονίζει ότι πίσω από την ιστορία της θεσμοθέτησης των αναδόχων βρίσκεται η αντίληψη για την διττή φύση του ανθρώπου, ως φυσικού και πνευματικού όντος ή ως βιολογικού κι πολιτισμικού όντος. Η αντίληψη αυτή αν και διαδεδομένη σε διάφορους πολιτισμούς, στο Χριστιανισμό παίρνει τη μορφή μιας δεύτερης γέννησης, η οποία αντιπαρατίθεται στη φυσική γέννηση και κατά την οποία ο άνθρωπος περνά από την κατάσταση του προπατορικού αμαρτήματος στην κατάσταση χάριτος. Η δεύτερη αυτή γέννηση είναι ανώτερη και συνδέεται με τους πνευματικούς γονείς (τους αναδόχους) οι οποίοι αντιπαρατίθενται στους φυσικούς γονείς. Το κάθε ζεύγος γονιών συνδέεται δηλαδή με μια από τις δυο πλευρές της δυαδικής φύσης του ανθρώπου. Οι Bloch και Guggenheim προχωρούν περαιτέρω προς αυτή την κατεύθυνση υποστηρίζοντας ότι η βάπτισμα έχει ένα στοιχείο ιδεολογικής πρακτικής που συναντάμε και στις τελετουργίες πολλών άλλων κοινωνιών: Ξεχωρίζοντας μια κατώτερη από μια ανώτερη πλευρά της ανθρώπινης φύσης και συνδέοντας τη ρυπαρότητα με την σωματική γέννηση και τη δημιουργική δύναμη συγκρότησης του προσώπου με τους πνευματικούς, «κοινωνικούς» γονείς, η βάπτισμα αρνείται την «δυνατότητα των γυναικών να δημιουργήσουν

αποδεκτά από την κοινωνία τέκνα» .Η απαξίωση της βιολογικής γέννησης αποτελεί το πρώτο βήμα για τη νομιμοποίηση της κοινότητας των ανδρών⁴⁹.

Η βάπτισμα πράγματι διακρίνει τις δύο πλευρές της ανθρωπίνης φύσης: «Εάν τις δεν γεννηθεί άνωθεν , δεν δύναται να ίδη την Βασιλείαν του Θεού...εάν τις δεν γεν-νηθεί εξ ύδατος και Πνεύματος δεν δύναται να εισέλθει εις την Βασιλείαν του Θεού» και τέλος «Το γεγεννημένον εκ της σαρκός είναι σαρξ και το γεγεννημένον εκ του Πνεύματος είναι Πνεύμα (Ιω. γ´ , 3 - 6). Η βάπτισμα επίσης ακολουθεί κατά ένα μέρος το σχήμα της φυσικής γέννησης όπως κατά ένα άλλο μέρος το σχήμα του θανάτου. Ο θάνατος αφορά στον παλιό πεπτωκότα άνθρωπο, ενώ η γέννηση στο νέο «υπό χάριν» άνθρωπο. Η φυσική γέννηση ενέχει τους γονείς· η μητέρα γεννά με ωδίνες (πτώση) και εν μέσω των μισρών λοχίων, σε συνθήκες ιδιωτικές και κάτω από την επίβλεψη και με τη διαμεσολάβηση της μαμμής, η οποία κόβει τον ομφάλιο λώρο του νέου ανώνυμου, φυσικού όντος. Στη βάπτισμα η παλιγγένεση συντελείται υπό την ευλογία του Θεού, του Αγ.Πνεύματος, με τη μεσολάβηση του ιερέα, σε συνθήκες ανώδυνες, αλόχευτες και δημόσιες, από την εκκλησία ως μητέρα, την κολυμβήθρα και το νερό ως μήτρα και με γονείς πνευματικούς, με αποτέλεσμα ένα πνευματικό, ονοματισμένο ανθρώπινο όν του οποίου κόβει τα μαλλιά (ομφάλιος λώρος) ο ιερέας..[«Επειδή όσοι εβαπτίσθητε εις Χριστόν, Χριστόν ενεδύθητε...εάν δε ήσθε του Χριστού, άρα είσθε σπέρμα του Αβραάμ και κατά επαγγελίαν κληρονόμοι» (Γαλ.γ´ 27 και 29).

Όπως προαναφέραμε η βάπτισμα εντάσσει το βρέφος σε διάφορα επεισόδια από την ζωή του Χριστού, το εντάσσει στην τροχιά της εγκόσμιας ζωής ενός Θεού. Κατά τον ίδιο τρόπο, επαναλαμβάνεται μέσα από τη βάπτισμα, ο αλόχευτος και υπερφυσικός τρόπος γέννησης του Χριστού. Το νεοφώτιστο βρέφος εντάσσεται σε μια «πνευματική οικογένεια» , η οποία νοείται στο πρότυπο της Αγίας Οικογένειας, που συγκροτείται με την άμωμη σύλληψη του Χριστού στην κοιλιά της αειπαρθένου Παναγίας από το Αγ. Πνεύμα και τον Ιωσήφ ως θετό πατέρα.

Έτσι η βιολογική γέννηση θεωρείται ανεπαρκής, «ανήκει σ' αυτόν τον κόσμο» και το σώμα εμφανίζεται ως μέσο καταγραφής των αντιθέσεων καθαρό/μισρό, εμείς/άλλοι, υλικό/πνευματικό. Ως «αυτού του κόσμου», ενός κόσμου που «παρέρχεται» η

σαρκική γέννηση αποτελεί προϊόν μιάς «άνομης σύλληψης». Με τη βάπτισμα η γέννηση επαναλαμβάνεται κάτω από το σχήμα της καθαρότητας, θεϊκής χάρης, της πνευματικής συγγένειας και της μητρότητας ως σχέση αγάπης και αφοσίωσης, πρότυπο της οποίας αποτελεί η Παναγία²⁶.

Η μιαρή κατάσταση στην οποία βρίσκεται η λεχώνα θεωρείται ότι τερματίζεται με τη συμπλήρωση σαράντα ημερών. Στο διάστημα αυτό η λεχώ δεν επισκέπτεται ξένους χώρους και φιλικά σπίτια παρά μόνο κάτω από ιδιαίτερες προφυλάξεις, καθώς μεταφέρει τη μιαρότητά της και προξενεί διάφορες ατυχίες. Γενικά ή ασαράντιστη θεωρείται «μίζερο πράγμα», «μαγάρα», προξενεί ζημιές και ατυχίες στα ξένα σπίτια, χαλάει το ταξίδι. Αν υποχρεωθεί και απομακρυνθεί από το σπιτικό της για μέρες παίρνει -στο σπίτι και όχι στην εκκλησία - τη «μισή ευχή» από τον ιερέα, όμως δεν εκκλησιάζεται, ούτε και το βρέφος. Αν πάλι η λεχώνα ασθενεί, ο ιερέας την επισκέπτεται στο σπίτι κι αφού τελέσει αγιασμό διαβάξει την ευχή του σαραντισμού. Προτού φθάσει η μέρα του *σαραντισμού* η νέα μητέρα με τη βοήθεια της μαμμής πλένουν και τακτοποιούν το σπίτι, τα στρωσίδια, τα ρούχα της και του παιδιού. Τη μέρα του *σαραντισμού* (ο εκκλησιασμός κατά την εκκλησία), κατά τρόπο χαρακτηριστικό για το συμβολισμό του άρτου στον οποίο αναφερθήκαμε ήδη, πλένει τη σκάφη και τη σίτα του *ζυμώματος*. Στην εκκλησία πηγαίνει με το παιδί και η μαμμή, αν και συχνά τη συνοδεύουν και άλλες γυναίκες μεταξύ των οποίων και η πεθερά. Έβαζαν ενίοτε στο πρόσωπο του παιδιού "φούμο" ή έβαζαν στα ρούχα του σκόρδο ή χάνδρα να μή το ματιάσουν, ενώ η μητέρα έφερε μαζί της ένα ποτήρι καθαρό νερό. Ενίοτε, όταν το παιδί ήταν αγόρι, ξεκινούσαν πρωί για την εκκλησία και αν ήταν κορίτσι το απόγευμα μετά τη λειτουργία του εσπερινού. Σημαντικό είναι να μην τη δει ο ήλιος ανατέλλοντας ή δύοντας. Η μέρα έπρεπε να είναι "αντρίκια", να γιορτάζει ο Χριστός, ή άγιος και όχι αγία ή η Παναγία. Ενίοτε αν το παιδί είναι θηλυκό η μητέρα πηγαίνει την τριακοστή έννατη μέρα "για να'νι μουνά τα κορίτσια". Γενικά όλες οι παραπάνω πρόνοιες αφορούν στην αρρενογονία και τον αποκλεισμό της θηλυγονίας.

Η μητέρα κρατώντας το παιδί δεξιά μπαίνουν στο ναό από τη δυτική πόρτα όπου τους προϋπαντούσε ο παπάς και τους έδινε τις πρώτες ευχές. Οι ευχές αναφέρονται στον καθαρισμό "από πάσης αμαρτίας και παντός ρύπου", από "του ρύπου του σώματος και του σπύλονυτης ψυχής", την ευλογία του παιδιού.

Ο σαραντισμός εντάσσει και πάλι τη λεχώ στην εκκλησία και την κοινότητα ως μητέρα και οριοθετεί την ίδια την κατηγορία της λεχούς («με το διάβασμα της ευχής η γυναίκα έπαυε να λέγεται λεχώνα»). Από την άλλη πλευρά το παιδί συσχετίζεται με άλλο ένα επεισόδιο από τη ζωή του Χριστού, την προσαγωγή του Χριστού στο Ναό από την Παναγία (Υπαπαντή). Η τελετή όμως αφορά και στους δύο μαζί, αναγνωρίζει δηλαδή και καθαγιάζει την ίδια τη σχέση μητέρας/παιδιού.

Ο ιερέας παίρνει το παιδί και ανυψώνοντάς το μπροστά στην Ωραία Πύλη σχηματίζει σταυρό λέγοντας "Εκκλησιάζεται ο δούλος του Θεού, εις το όνομα του Πατρός και του Υιού και του Αγ.Πνεύματος, Αμήν". Στη συνέχεια αν το παιδί είναι βαπτισμένο αγόρι το πηγαίνει στο ιερό και το περιφέρει τρεις φορές γύρω από την Αγ. Τράπεζα («ίνα ασπασθή τα τέσσερα καντούνια της Αγ. Τραπέξης»), αν είναι αβάπτιστο το τοποθετεί μπροστά από την Αγ. Πύλη, απ' όπου θα το πάρει η μητέρα. Αν πάλι το παιδί είναι κορίτσι, ο ιερέας φιλά τις εικόνες του Χριστού και της Παναγίας κρατώντας το και το τοποθετεί κάτω από τη δεύτερη εικόνα.

Με το τέλος της τελετής η μητέρα προσκυνά και παίρνει το παιδί της μαζί με το αγιασμένο νερό στο ποτήρι ή δοχείο (ευχόνερο) που είχε φέρει μαζί της και επιστρέφει πλέον σπίτι. Εκεί ραντίζει με το ευχόνερο τις τέσσερις γωνίες του σπιτιού και ενίοτε όσες γυναίκες βοήθησαν στον τοκετό. Από εκείνη τη στιγμή η νέα μητέρα και το νεογέννητο μπορούσαν να κυκλοφορούν ελεύθερα. Την αντίληψη ότι το ασαράντιστο παιδί είναι λειψό, ανολοκλήρωτο, εκφράζει κατά τρόπο χαρακτηριστικό και η παροιμία «πανί ανύφαντο κι πιδί ασαράντιστο ο άνθρωπος να μὴν το βλέπει». Ασαράντιστο το παιδί εξάλλου δεν αντέχει και στις κακές και δαιμονικές επήρειες. Με την ολοκλήρωση του σαραντισμού κλείνει η μεγάλη τελετουργική ενότητα που άρχισε με την εγκυμοσύνη και κατέληξε με την πλήρη ενσωμάτωση και ένταξη μητέρας και βρέφους στην ουράνια, κοινωνική και κοσμική τάξη⁵⁰.

Σημειώσεις Κεφαλαίου V

1. Dora d' Istria, 1861:326 (Πελοπόννησος), Ρήγας, 1970:75 (Σκιάθος), Διαλεκτός, χχ.: 8 (Λέσβος), Κοντομάχης, 1979-81:208 (Ιθάκη), ΛΑ. χφ. 1628:18 (Αχαΐα), ΛΑ. χφ. 1615:37 (Αμαλιάδα), ΛΑ. χφ. 1844:7 (Λήμνος), ΛΑ. χφ. 1674:4 (Κρήτη), Βίος, 1929: 179 (Χίος), Φωτόπουλος, 1982:42 (Αιγιαλεία, Καλάβρυτα), Βρόντης, 1956-57:223 (Σάμος), ΛΑ. χφ. 1367:3 (Άγραφα), Φλωράκης, 1975:235, 429, Πετρόπουλος, 1960: 520, Κυριακίδης, 1963:189-90, Πολίτης, 1904 Α':325-28, 343, Β':1234-36 και 1282-84

Σμερδάκια : «Μοιάζουν σαν κατσούλαις σμερδαίς και βγάζουνε κάτι φωνές σαν μικρά παιδιά, ουάου, ουάου!...» Στο στόμα τους έχουν ένα κομμάτι κάρβουνο και βγάζουν φωτιά από μέσα. Μονάχα τη νύχτα βγαίνουνε, 'ς τοις δώδεκα τα μεσάνυχτα (ο.π.:325), έχουν «μάτια σαν τη φωτιά» (:323). *Σμερδάκι* από το σμερδός, που σημαίνει δύσκολος, χαλεπός, κακός αλλά και το «από δύο ειδώντικτόμενον ζών και ιδία χοιρίδιον», Παπαζαφειρόπουλος, 1887:499, σημαίνει επίσης τον «γεννηθέντα εκ γονέων δύο διαφόρων εθνικοτήτων», Πολίτης, ο.π.:1221

2. Πολίτης, 1904 Α':331-81, Β':1282-84, Κουκουλέξ, 1923, Κυριακίδης, 1965:190-93, Μέγας, 1979:37-41, Καλαϊσάκης, 1885:123, ΛΑ. χφ. 1953 Α':39, (Αμοργός) όπου το αγόρι γίνεται *καλικάντζαρος* και το κορίτσι *γυαλού* (θα ματιάξει) βλ. και Blum και Blum, 1970:46 (Σαντορίνη).

Για να εμποδίσουν το *γοργοπιασμένο* να πάει με τους *καλικαντζαραίους* «το φέρνουν οι γοναίοι του 'ς την αγορά, πώχουν αναμμένη φωτιά, εκεί το κρατούν καλά, το ξυπολούν, τον πιάνουν σφιχτά τοις φτέρναις και γυρίζουν τοις πατούσαις του κατά τη φωτιά. Και το αφίνουν να καίγονται τα πόδια του ως που να βάλη τοις φωναίς και με τα κλάματα να της παρακαλή να το λυπηθούν και να το βγάλουν... Και λέγεται πως όταν από τη φλόγα της φωτιάς καψαλιστούν και καούν τα νύχια του δεν μπορεί να γίνει *Καλλικάντζαρος* χωρίς νύχια » Πολίτης, 1904, ο.π.:332-33. Επίσης του κόβουν τα νύχια ή το δένουν με σκορδοπλεξούδα ή ψαθόσκοινο από το χέρι της μητέρας (αφ. 591.)

Οι *καλικάντζαροι* είναι κακομούτσουνοι, κουτσοί, στραβοί, μονοπόδαροι, στραβοπρόσωποι, γεμάτοι κονσούρια, *σημειωμένοι* θα λέγαμε, έχουν μακριά, γαμπρά νύχια, δόντια κάρου, τρίχες, κόκκινα άγρια μάτια, ζουν στον «κάτω κόσμο», τρώνε ακαθαρσίες και μιαρές τροφές και εμφανίζονται στην επιφάνεια της γης το Δωδεκάμερο (25 Δεκ.-6 Ιαν.) ενόσω είναι αβάπτιστος ο Χριστός και εξαφανίζονται τα Φώτα. Κατά το Δωδεκάμερο μαιίνουν τις τροφές, πνίγουν τα αβάπτιστα, δέρνουν ή σκοτώνουν ανθρώπους, αρπάζουν τα ρούχα, ουρούν στο αποθηκευμένο κρασί και λάδι κ.α. Φοβούνται τη φωτιά, το σημείο του σταυρού και

τον αγιασμό. Καλικάντζαροι γίνονται και όσοι έχουν «αλαφρό άγγελο» ανίκα-
νο να τους προστατέψει από τις δαιμονικές επιρροές.

Πρβλ. και Πολίτης, 1904 Α' : 129 και 255 σχετικά με το στύλο της γης και την
προσπάθεια του Πειρασμού ή του Κάη (Κάϊν) να τον κόψουν.

Blum και Blum , 1970:46, Stewart, 1991:181

Πετρόπουλος, 1960:520, Βρόντης, 1956-57:223(Σάμος), Σαραντή-Σταμούλη,
1928:135, 1952:186(Θράκη), Dora d' Istria, 1861:326 (Πελοπόννησος), Argenti και
Rose, 1949:268 (Χίος), ΛΑ. χφ. 2135:18(Αργολίδα), ΛΑ. χφ. 1844 Α :27 (Λήμνος),
Χατζημιχάλη, 1957:ρξξ, Μέγας, 1939:137, Καραπατάκης, 1979:66(Γρεβενά), Ράλη-
Ποτλή, 1854 Δ' :443. Για ανάλογες δοξασίες στην Ιταλία, Γαλλία, Σκανδιναβία,
Fine, 1987:138-39

4. ΛΑ. χφ. 1615:37(Αμαλιάδα), ΛΑ. χφ. 1699:36(Αρκαδία), ΛΑ. χφ. 1844:7 (Λήμνος),
ΛΑ. χφ. 2143:47(Λήμνος), ΛΑ. χφ. 1628:18(Αχαΐα), ΛΑ. χφ. 1655:15(Ήπειρος),
όπου το θάβουν με τα χέρια πίσω- αντίστροφα από την κανονική ταφή - να
κρατά ένα λιθαράκι, Ψυχογιός, 1989:51(Ηλεία), Πετρόπουλος, 1960:520, Διαλε-
κτός χ.χ.:8(Λέσβος), Φωτόπουλος, 1982:42 (Καλάβρυτα, Αιγιαλεία), Πολίτης,
1904:325, Χατζημιχαήλ, 1957:ρξθ' (Σαρακατσάνοι), πρβλ. και Campbell, 1969:
337, επίσης D'Onofrio, 1991:99 (Σικελία), Laget και Morel, 1978:98-102(Γαλλία)
5. Ενδεικτικά, ΛΑ. χφ. 1665:14 (Β. Ήπειρος), ΛΑ. χφ. 2302:189(Ιωάννινα)
6. Πολίτης, 1904Β' : 283-84 (Βοιωτία), Χατζημιχάλη, 1957:ρξξ (Σαρακατσάνοι)
7. ΛΑ. χφ. 212:30(Ολυμπία), ΛΑ. χφ. 1615 :37(Αμαλιάδα), ΛΑ. χφ. 1424:44(Πήλιο),
Κοντομίχης, 1979-81:209(Ιθάκη), Καραπατάκης, 1979:66(Γρεβενά), Κεραμιδά,
1932:457(Στρώμνιτσα), Πετρόπουλος, 1960:520. Πρβλ. επίσης Hart, 1991:125
8. ΛΑ. χφ. 1628:18(Αχαΐα), ΛΑ. χφ. 1844 Α' :26 (Λήμνος), ΛΑ. χφ. 1953Α :39- 40
(Αμοργός), Πέρδικα, 1940:95(Σκύρος), Σαραντή-Σταμούλη, 1928:140, 1952:186
(Θράκη), Δελιγιάννης, 1935:354(Θράκη), Βρόντης, 1956-57:222(Σάμος), Πετρό-
πουλος, 1960:520, Χατζημιχάλη, 1957:ρξθ' (Σαρακατσάνοι), όπου «στο νεογέν-
νητο χαρίζει αμέσως κάποιος επίσημος τ' όνομα γιατί μπορεί και να πεθάνει.
Το 'χουν κι αυτό σαν ένα είδος βαφτίσματος που ποτέ δεν παραλείπουν».
Βλ. και Πηδάλιον, 55 - 58, επίσης Fine, 1987 : 139.
9. Κασσομενάκης και Κόμπος, 1968 : 401, Ware, 1983 : 259 - 60. Το θέμα επανατο-
ποθετήθηκε στους κόλπους της Εκκλησίας κατά το 19 αι. με αφορμή τις απόψεις
που εξέφρασε στην Κατήχησή του (1913) ο Κων/νος Οικονόμος, σύμφωνα με τις
οποίες «βεβαιούται και μετά θάνατον αυτών σωτηρία». Στην απολογία του
προς τον Οικουμενικό Πατριάρχη επεξηγεί ότι εννοεί ότι τα αβάπτιστα σώζον-
ταν μεν από την κόλαση αλλά δεν αξιούνται τη βασιλεία των ουρανών, θέση
που υιοθετήθηκε κι από την Εκκλησία. βλ. Ράλλη, 1907 : 185 κ.ε.
Βλ. επίσης Γρηγορίου Νύσσης, Περί των Νηπίων , § 11, σχετικά με τη "μέση

κατάσταση".

10. Πολίτης, 1931:343-53, Παπαθανάση-Μουσιοπούλου, 1981:118, Παπαζαφειρόπουλος, 1887:188, Ware, 1983:258, Danforth, 1982:47-48
11. Σχετικά με πρόσθετες ενδείξεις για την πίστη σε μια μορφή Καθαρηγίου και στον εξιλασμό των αμαρτημάτων των νεκρών, Πολίτης, 1874:397-405
12. Πολίτης, 1901:76, Πέρδικα, 1940:83, Παύλου, Τιμ. Α' 2,15.
13. ΛΑ. χφ. 1844:27 (Λήμνος), ΛΑ. χφ. 1845:2 (Λήμνος), Λυμπέρης, 1975:150 (Σάμος), Σαραντή Σταμούλη, 1928:135, 1952:186 (Θράκη), Μιχαηλίδης- Νουάρος, 1969:108 (Κάρπαθος), Πέρδικα, 1940:94 (Σκύρος), ΛΑ. χφ. 1845:27 (Λήμνος). Πρβλ. και Stewart, 1991:126.
14. ΛΑ. χφ. 1653:17 (Αττική), ΛΑ. χφ. 2125:32 (Ολυμπία), ΛΑ. χφ. 1628:20 (Αχαΐα), ΛΑ. χφ. 1625:19 (Ήπειρος). Σχετικά με το ριξίδι, Βρόντης, 1956-57:223.
Η δημιουργία μιας γέφυρας μεταξύ αυτού και του άλλου κόσμου με τη βάπτισμα και η αμοιβαία βοήθεια μεταξύ αναδόχων και νεοφώτιστων σε ό,τι αφορά στον κάτω κόσμο εμφανίζονται σαφέστερα στις δοξασίες της Γαλλίας και Ιταλίας, βλ. σχετικά Fine, 1987
15. ΛΑ. χφ. 1424:44 (Πήλιο), ΛΑ. χφ. 2135:17 (Αργολίδα), Κοντομίχης, 1979- 80: 209 (Ιθάκη), Καραπατάκης, 1979:74 (Γρεβενά). Βλ. επίσης Hart, 1991:25, η οποία θεωρεί το βάπτισμα ως δομικά αντίθετο προς το μαγικό « δέσιμο».
16. Μέγας, 1939 : 136, Οικονομίδης, 1962 : 455 - 57, Πολίτης, 1931 : 211, Αναγνωστόπουλος, 1915 : 46 (Ήπειρος : Μόσιος, Μόσια), ΛΑ χφ. 1844 : 13 (Λήμνος : Κορελιός), ΛΑ χφ. 1653 : 17 (Αττική : Κούλης), ΛΑ χφ. 2125 : 50 (Ολυμπία), Φωτόπουλος, 1982 : 41 (Καλάβρυτα), ΛΑ χφ. 1367 : 3 (Αιτωλία), ΛΑ χφ. 2343 : 358 (Αν.Θράκη : τύπο, γκούλιο), Καραπατάκης, 1979 : 66 (Γρεβενά), Λυμπέρης, 1975 : 149 (Λήμνος). Βλ. Chapman, 1971 : 25, "all children are born ' Turks ' " (Σικελία), Cutillero, 1971 : 254 "but their parents still felt that the sacrament was needed. Very few were allowed to 'remain Moors' " (Πορτογαλλία), D' Onofrio, 1991 : 99, « on ne peut embrasser un enfant...jusqu' à son baptême, car il est alors censé être "turc" ».
17. 17η Νεαρά Λέοντος του Σοφού, Noiailles και Dain, 1944 : 69 (υπογράμμιση δική μας). Βλ. επίσης Ράλλη και Ποτλή, τομ. Δ : 9, τομ. Ε' : 369, Συμεών Θεοφάνης P.G. 155 : 209
18. Συμεών Θεοφάνης, P.G. 155 : 209
19. Οικονομίδης, 1962, Abbot, 1969 : 134, Παπαζαφειρόπουλος, 1887 : 166, Βήκας, 1917, Beut, 1985 : 183, Καραπατάκης, 1979 : 66, Οικονομίδης, 1962, Λέτσας, 1953 : , Φωτόπουλος, 1982 : 40, Παπαδάκη, 1981 : 39, Κεραμιδά : 1932 : 456, ΛΑ χφ. 834 : 3, ΛΑ χφ. 2143 : 8, ΛΑ χφ. 1665, ΛΑ χφ. 807 : 4. Βλ. επίσης

- Gornett, 1890 : 71, Αναγνωστόπουλος, 1915 : 46, ΛΑ χφ. 826 : 3, Δημητρίου, 1983 : 250. Σπανιότερα η βάπτιση γίνεται μετά τα σαραντάμερα ΛΑ χφ. 1953Α : 53 (Αμοργός), Σαραντή - Σταμούλη, 1952 : 186 (Θράκη).
20. Πηδάλιον, : 647, Κανών ΚΘ' «Οτι ου δει Χριστιανούς ιουδαΐζειν και εν τω Σαββάτω σχολάζειν...» : 431, Ερμηνεία στην απόκρισιν Ε' του Τιμοθέου Αλεξανδρείας : 669
 21. ΛΑ χφ. 1367 : 4 (Άγραφα), ΛΑ χφ. 1424 : 46 (Πήλιο), Μέγας, 1939 : 137, Οικονομίδης, 1963 : 597
 22. Σαραντή - Σταμούλη, 1952 : 186, Lawson, 1964 (1909) : 15 - 16, Παπαζαφειρόπουλος, 1887 : 168, Κοντομίχας : 1979 - 81 : 210, ΛΑ χφ. 2143 : 71 - 72, ΛΑ χφ. 1953Α : 8.
 23. Ware, 1983, Schmemann, 1984, Ακολουθία του Βαπτίσματος, 1974, Κασσομενάκης και Κόμπος, 1968, Μακαρίου, 1882. Βλ. και Stewart, 1991 σε ότι αφορά κυρίως στην εξορκιστική πλευρά της βάπτισης, στην οποία βέβαια δεν ανάγεται η όλη τελετή.
 24. Garnett, 1980 : 71
 25. ΛΑ χφ. 1424 : 45
 26. *Γένεσις* β' 7 «και ενεφύσησεν εις τους μνητήρας αυτού πνοήν ζωής, και έγεινεν ο άνθρωπος εις ψυχήν ζώσαν».
 27. «Πορευθέντες λοιπόν μαθητεύσατε πάντα τα έθνη, βαπτίζοντες αυτούς εις το όνομα του Πατρός και του Υιού και του Αγίου Πνεύματος» Ματθ. κη, 19.
 28. Συμεών Θεοφάνους PG.155, Γρηγόριος Νύσσης, *Περί Κατασκευής Ανθρώπου*,
 29. Schmemann, 1984 : 39 και 37 - 38.
 30. Schmemann, 1984 : 43 - 45. Με την απόταξη «ένας πόλεμος αναγγέλλεται. Μια μάχη αρχίζει που η πραγματική της έκβαση είναι ή αιώνια ζωή ή αιώνια κατάδικη. Αυτό είναι όλος ο Χριστιανισμός» (ο.π. : 45).
 31. Κοντομίχας, 1979 - 81 : 211
 32. Schmemann, 1984, 53 - 54
 33. Ortner, 1975
 34. Όπως σημειώνει και ο Schmemann, τα γνωρίσματα αυτά του νερού απαντώνται και στη Βίβλο, όπου βρίσκουμε το νερό ως σύμβολο της Δημιουργίας (*Γένεσις*), ως οργή Θεού και εκμηδένιση ου στρατού του Φαραώ στην Ερυθρά και ως μέσο καθαισμού και εξαγνισμού, (1984 : 56 - 57), ως καταστροφικό στοιχείο, θα προσθέταμε, που συντηρεί μέσα του την κιβωτό, τη βάρκα (έμβρυο) της ζωής.
 35. «Το βαπτίζεσθαι και καταδύεσθαι, είτα ανεύδειν, της ες Άδου καταβάσεως εστι σύμβολον και της εκείθεν ανόδου», Ιωάννης Χρυσόστομος, P.G. 61 : 348. Επίσης Παυλ. Ρωμ. στ' , 3 - 7.

36. Πετρόπουλος, 1960.
37. Στην εκκλησία ακούγεται συχνά «Μύρωσέ το και στ'αχείλη, δέσποτα, για να λέει καλά λόγια», Κοντομίχας, 1979 - 81 : 212.
38. Μητρ. Μακαρίου, 1882 : 400 - 401.
39. Πετρόπουλος, 1960 : 16 (Λακωνία, Πάτρα, Αμοργός, Κρήτη).
40. Η απόλυση στην αρχαία εκκλησία αποτελούσε χωριστή τελετή που γινόταν την όγδοη ημέρα.
41. Καραπατάκης, 1979 : 69
42. ΛΑ χφ. 1653 : 17, ΛΑ χφ. 2125 : 31, ΛΑ χφ. 1844 : 24, ΛΑ χφ. 1845 : 28, ΛΑ χφ. 1956 : 17, Κοντομίχας, 1979 - 81 : 214.
43. Παπαζαφειρόπουλος, 1887 : 167, ΛΑ χφ. 2268Δ : 768, ΛΑ χφ. 86 : 8 - 10, ΛΑ χφ. 1424 : 39, Αναγνωστόπουλος, 1915 : 47, Πολίτης, 1904 : 1288 - 89, Λονκόπουλος, 1938, Πέρδικα, 1940 : 45, Βρόντης, 1456 - 57 : 223, Sanders, 1962 : 177.
44. Γρηγορόπουλος, 1878 : 57 - 58, ΛΑ χφ. 1628 : 18, ΛΑ χφ. 2135 : 17 - 18, ΛΑ χφ. 2125.
45. Μιχαηλίδης - Νουάρος, 1964 : 102 - 103.
46. Καραπατάκης, 1979 : 73
47. Παπαζαφειρόπουλος, 1887 : 168
48. Οικονομίδης, 1962 : 492.
49. Gudeman, 1971, Bloch και Guggenheim, 1981, D' Onofrio, 1991, Rushton, 1992, Schmemmann, 1984.
50. Βρόντης, 1956 - 57 : 224 - 25, Δημητρίου, 1983 : 238 - 39, Καραπατάκης, 1979 : 76 - 77, Ρήγας, 1970 : 63, Abbot, 1969 : 137 και όλα τα χειρόγραφα. Βλ. επίσης και Schmemmann, 1984 : 186 - 205.

ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ

Οι φυσικές, φυσιο-βιολογικές διαδικασίες της γέννησης κάθε νέου μέλους μιας κοινότητας ανθρώπων είναι εγγεγραμμένες σε γνωστικά και συμβολικά σχήματα που οργανώνουν τη σκέψη, τις προσλήψεις και τη δράση. Η αντίληψη ότι οι διαδικασίες αυτές είναι «φυσικές» και ότι η ιατρική τους αντιμετώπιση, τις αποσυνδέει από πρωτογονικής εμπνεύσεως τελετουργίες και συμβολικά σχήματα, φαίνεται να αποτελεί ιδεολόγημα της δυτικής τεχνοκρατικής σκέψης που αδυνατεί να δει τις τελετουργικές και σαφώς «πρωτογενείς» διαδικασίες που διέπουν την όλη διαχείριση της τεκνογονίας στις ίδιες τις δυτικές κοινωνίες¹. Από την άλλη πλευρά, πολλές από τις φυσιολογικές διαδικασίες φαίνονται να υπακούουν και να προσαρμόζονται στις πολιτισμικές επιλογές που συχνά είναι (έστω κι αν είναι για κάποιο μικρό σχετικά ιστορικό διάστημα) και επιταγές. Ο ρυθμός που ακολουθεί ο θηλασμός του παιδιού λ.χ., αν του επιβάλλεται κατά τακτά διαστήματα ή τον επιβάλλει το ίδιο το βρέφος έχει επιπτώσεις στο φυσιολογικό του σύστημα. Κατά τον ίδιο τρόπο, το φάσκιωμα μπορεί να ακινητοποιεί το παιδί και να μειώνει τους κινδύνους όταν η μητέρα είναι απασχολημένη, αλλά αυτό είναι ενταγμένο σε μια ηθική επιταγή που ταυτίζει το ίσιο, όρθιο σώμα με την ηθική αρετή.

Η διατριβή αυτή εντάσσεται στην προσπάθεια να διερευνηθεί η τεκνογονία (στον ελληνικό χώρο του 19ου αι.) ως μια μακροσκελής και περίπλοκη τελετουργική διαδικασία που έχει ως σκοπό τη διάπλαση και το μετασχηματισμό του νεοφερτου όντος το οποίο νοείται γενικά με όρους αποφαιτικούς, με όρους που δεν το κατατάσσουν στο ανθρώπινο, κοινωνικό είδος. Κατά κάποιο τρόπο οι τελετουργίες αποσκοπούν να μεταφέρουν το νεογνό μετασχηματίζοντάς το, από τη μήτρα της μητέρας στη μήτρα του κοινωνικού και πολιτισμικού κόσμου.

Η δημιουργία ενός νέου μέλους της κοινότητας αρχίζει πριν τον τοκετό. Η γονιμότητα, η δύναμη διαιώνισης της ζωής, δεν χαρίζεται σε όλους και πάντα αλλά καταλήγει σε αίσιο τέλος κάτω από ορισμένες κοσμικές, ηθικές και θρησκευτικές προϋποθέσεις. Η γονιμότητα νοείται κυρίως ως φυτική γονιμότητα καλλιεργημένων, ήμερων φυτών ή ακολουθεί μεταφορικά τον κύκλο του άρτου από το σπόρο στο έτοιμο ψωμί. Η γονιμότητα ανθεί μέσα στους κόλπους του γάμου και της οικογένειας, ενώ «αγρι-

εύει» σε κάθε περίπτωση αθέμιτης σεξουαλικής ένωσης (εκτός γάμου, κατά τη διάρκεια ιερής γιορτής). Η γονιμότητα χαρίζεται από τον ουρανό και αίρεται σε περίπτωση ηθικού παραπτώματος (που ενίοτε κληρονομείται). Η γονιμότητα όμως μπορεί να αναζητηθεί έξω από τον πολιτισμό στη φύση και να εξημερωθεί, όπως μπορεί να γίνει αντικείμενο χειρισμού από εχθρικά πρόσωπα και να αλλάξει κατεύθυνση προς την ανεπιθύμητη θηλυγονία ή ακόμη χειρότερα την ακληρία.

Οι εμβρυολογικές παραστάσεις φαίνονται να ανακυκλώνουν τις βασικές κατηγορίες της ιουδαϊκο-χριστιανικής και ελληνικής παράδοσης που στηρίζονται σε βασικά σύμβολα σχετικά με τη δημιουργία των όντων. Το αίμα διατηρεί την ιδιότητα του ως φορέα της ζωτικής δύναμης, της ψυχής, ενώ το σπέρμα διαιωνίζει μια ηθική έλλειψη, το προπατορικό αμάρτημα. Η δημιουργία της ζωής εγγράφεται σε ένα δομημένο σύμπαν, πολυεπίπεδο, όπου σχεδόν τα πάντα βρίσκονται στη «θέση» ή στην «αράδα» τους, αντικείμενα, ουσίες, είδη, δυνάμεις, ενώ ο συσχετισμός ή ο αποσυσχετισμός ή η διαμεσολάβηση ανάμεσά τους κινούν τα νήματα του κόσμου. Το σύμπαν αυτό είναι ταυτόχρονα ένα ηθικό σύμπαν, μια ηθική τάξη που συνδέεται και ορίζεται από τη θέση του κάθε πράγματος.

Στον κόσμο αυτό ο κύκλος του ανθρώπου ορίζεται από μια «είσοδο» και μια «έξοδο». Όπως το διατύπωσε ο Πλίνιος, ο τρόπος (ritus) της φύσης είναι ο άνθρωπος να γεννιέται με το κεφάλι εμπρός και να (μετα)φέρεται κατά το θάνατό του με τα πόδια εμπρός³. Πράγματι η τεκνοποίηση νοείται και τελετουργικά κατασκευάζεται στο ρυθμό και τον τύπο του θανάτου, ενώ από την άλλη πλευρά ο θάνατος, σε διάλογο πάντα με τη γέννηση, παίρνει την αντίστροφη μορφή, αποβάλλει τις εντάξεις και τις ποιότητες που αποκτά το άτομο με τις τελετουργίες της γέννησης.

Η πορεία πράγματι από τη γέννηση μέχρι τη βάπτιση είναι μια πορεία κατά την οποία το νεοφερμένο όν αποκτάει διάφορες ποιότητες και υπόκειται σε διάφορες επιρροές, που προέρχονται από διαφορετικά επίπεδα της φυσικής πραγματικότητας (αίμα, σπέρμα, σάρκα, οστά, γάλα, κληρονομήματα φυσικών γνωρισμάτων από γονιούς και αναδόχους, σημάδια, αρρώστιες...), της υπερφυσικής πραγματικότητας, (ζωή, ψυχή, δαιμονικότητα, πνευματικά χαρίσματα, άγγελοι, μοίρα, ανθρώπινη

ιδιότητα...), της κοσμικής πραγματικότητας (φάση σελήνης, ημέρα, άστρο) και της κοινωνικής πραγματικότητας (ενσωματώσεις, φύλο, όνομα...). Οι συνιστώσες αυτές του νέου μέλους της κοινότητας αποτελούν ταυτόχρονα και εντάξεις στα διάφορα επίπεδα που συνιστούν την πραγματικότητα, το θρησκευτικό, οικιακό, κοινωνικό, υπερφυσικό και φυσικό. Οι κοινωνικές εντάξεις και οι κληροδοτούμενες συνιστώσες και ποιότητες των νεογνών εμφανίζονται και εκτυλίσσονται βαθμιαία, όπως «η εξέλιξη ενός λόγου».⁴ Πολλές απ' αυτές είναι καθορισμένες και ως καθορισμένες επιτρέπουν την πρόβλεψή τους, την αναζήτησή τους στα σημεία της φύσης με τη μαντεία. Άλλες πάλι έρχονται να σχετικοποιήσουν το κοινό υπόστρωμα και να δώσουν στην κοινωνία το μέσο να σκεφθεί το νεογνό ως μελλοντική έστω ατομικότητα, με προσωπικό πεπρωμένο (μοίρες, προσωπικοί άγγελοι, προσωπική σχέση με το Θεό με τη βάπτισή, τύχη, άστρο...)

Πολλοί από τους προσδιορισμούς και τις εντάξεις, τις κοινωνικές δηλαδή εγγραφές του νεογνού φωτίζονται περαιτέρω όταν, όπως προαναφέραμε, συσχετιστούν με το θάνατο και τις τελετουργίες του, διαδικασία κατά την οποία ο άνθρωπος αποβάλλει ό,τι έχει αποκτήσει στη γή προκειμένου να ενσωματωθεί ως πνευματικό πλέον όν στον άλλο κόσμο. Πέρα από την αντίθεση που συνιστά η πρόθεση κεφαλιού/ποδιών και η οποία ισχύει και στον ελληνικό πολιτισμό, μπορούν να αναφέρουμε τον καθαρισμό και άνοιγμα των σωματικών οπών του νεογνού και το αντίστοιχο κλείσιμό τους στην περίπτωση του νεκρού· την επιστροφή στον αμνιακό σάκκο που σηματοδοτεί το σάβανο του νεκρού· την τρίτη και τεσσαρακοστή (ενίοτε και την έννατη) μέρα ως σημαντικές τελετουργικές στιγμές για τη γέννηση όπως και για το θάνατο· την απουσία ονόματος (δράκος, σιδέρης) πριν τη βάπτισή και την απώλεια του ονόματος με το θάνατο (συγχωρεμένος, μακαρίτης)· τα σημάδια πάνω στο σώμα του βρέφους ως σημείο κληρονομημένης αμαρτίας και τα σημάδια στα οστά του νεκρού ως αμαρτίες της ζωής του νεκρού, χωρίς να ξεχνάμε και τις φράσεις που χρησιμοποιούνται για να αναφερθούν στα δυο γεγονότα, όπου το παιδί «ήλθε ή έφθασε» ενώ ο νεκρός «έφυγε»⁵ και τα δυο βασικά αντιθετικά σύμβολα του υγρού (γονιμότητα, ζωή) και του ξηρού, (στείρου), άνυδρου (θάνατος).

Στην όλη διαδικασία της γέννησης η μητέρα ποτελεί σημαντικό πρόσωπο. Η γυναίκα γενικά εμφανίζεται ως συνδυασμός αντιθετικών σημασιών, καθώς ενσαρκώνει τόσο πλευρές που θεωρούνται επικίνδυνες, μιαρές, αμαρτωλές και δαιμονικές και συνοψίζονται συμβολικά στο πρόσωπο της Εύας, όσο και τις θετικές πλευρές που αντιπροσωπεύει η σύζυγος και το ιερό και ανώτατο ιδεώδες που ενσαρκώνει η μητρότητα και συνοψίζεται συμβολικά στο πρόσωπο της νέας Εύας, της Παναγίας⁶. Στην αμφίσημη αυτή θέση η γυναίκα μεσολαβεί μεταξύ των αντιθετικών πόλων της φύσης/πολιτισμού και του κοσμικού/ιερού, της σαρκικής γέννησης/πνευματικής γέννησης και πραγματώνει το πεπρωμένο της στο μέτρο που χειρίζεται τον αρνητικό πόλο και υλοποιεί το θετικό. Σε ό,τι αφορά στην τεκνοποίηση η μητέρα βρίσκεται μεταξύ ουρανού που χαρίζει τη ζωή και γής που υλοποιεί το δώρο αυτό, συνδυάζοντας μια ανθρώπινη σαρκική πραγματικότητα με μια θείκη ζωτική δύναμη, ενώνει το ανδρικό και γυναικείο στοιχείο που πρέπει να υπάρχουν χωριστά και διακριτά, βρίσκεται μεταξύ ζωής και θανάτου («με το ένα πόδι στο μνήμα») και μεταξύ φύσης με τις δαιμονικές της δυνάμεις και πολιτισμού με τις ηθικές και θρησκευτικές δυνάμεις. Οι τελετουργίες θα ξεχωρίσουν βαθμιαία τα όσα συμπλέκονται, ενώνονται και έρχονται σε επαφή, απομονώνοντας δυνάμεις, ποιότητες και σημασίες.

Στην προσπάθεια αυτή η μαμμή αποτελεί ένα σημαντικό πρόσωπο ιερό, αμφίσημο και εν πολλοίς εξαρσενισμένο (καθώς η εμηνόπαυση την τοποθετεί σε άλλη «αράδα» μη μιαρή), το οποίο επίσης μπορεί να διαμεσολαβεί ανάμεσα σε αντιθετικούς κόσμους και σημασίες. Συνεχώς πρωτοστατεί ως ιέρεια, καθώς στο λούσιμο του παιδιού παίρνει και τη θέση του ιερέα και μεσολαβεί τόσο κατά την «σαρκική» γέννηση, τον τοκετό, όσο και κατά τον πνευματικό «τοκετό», τη βάπτισή. Στη βαθμιαία λοιπόν αυτή προσπάθεια χωρισμού και στεγανοποίησης των βασικών αντιθέσεων που είναι ταυτόχρονα ηθικές, οντολογικές και σημασιολογικές αντιθέσεις, βασικό ρόλο παίζει η «κοσμική βάπτισή» του νεογνού, τα *κολυμπήματα*, καθώς ήδη πριν τη θρησκευτική βάπτισή το νεογνό απολούεται από τα σαρκικά στοιχεία της γέννησης για να διατηρήσει (και να εξαρθούν) τα στοιχεία που το συνδέουν με σημασίες που απορρέουν

από τη μητρότητα και την οικογένεια μάλλον, παρά από τη σεξουαλική, σαρκική προέλευση του γεγονότος.

Η θρησκευτική βάπτιση από την άλλη αναπαράγοντας τη φυσική γέννηση την μετασχηματίζει, αίρει τις νοούμενες ως ατελείς εκδοχές μιας δημιουργικής (έμφυλης) πράξης, κατασκευάζει την αντίθεση φυσιολογικής και πνευματικής γέννησης, ιδιοποιώντας και παραμένοντας μέσα στα πλαίσια της μεταφοράς του τοκετού και του θανάτου. Όπως συμβαίνει με όλες τις τελετουργίες χρησιμοποιούνται υλικά αυτού του κόσμου για την έκφραση ή κατασκευή ενός άλλου κόσμου, πράγμα που αποδέχεται η Χριστιανική σημειολογία καθώς εξισώνει το εξωτερικό σημείο και το εσωτερικό νόημα⁶. Με τη βάπτιση εξαίρεται η πνευματική αναγέννηση και η πνευματική συγγένεια, απομονώνεται κι απολούεται η σαρκική πλευρά της γέννησης και της συγγένειας, εντάσσεται το βρέφος στην εκκλησία, αλλά ταυτόχρονα στην κοινότητα. Το βάπτισμα εμφανίζεται ως η κορυφαία στιγμή της ένταξης που συνοψίζει κι ενσωματώνει όλες τις προηγούμενες τελετουργικές στιγμές, λαϊκές και μή και αναγορεύεται ως ο ηγεμονικός τρόπος ένταξης στην πολιτισμική και κοσμική τάξη.

Στην τελετουργία τα πράγματα τίθενται συχνά κατά τρόπο δυαδικό. Σαρκική και πνευματική γέννηση ή συγγένεια, σώμα και πνεύμα, ουρανός και γή, Εύα και Παναγία, ρυπαρότητα και καθαρότητα, τίθενται με όρους αντιπαράθεσης και η όποια αντιμετώπισή τους θέτει τα πράγματα κατά τρόπο διλημματικό. Οι διχοτομίες αυτές εξάλλου δεν είναι ποτέ σύμμετρες αλλά ιεραρχημένες. Ακόμη κι όταν η τελετουργία δηλώνει την υπέρβαση της διχοτομίας δεν κάνει άλλο από το να την αναπαράγει και να την εξαντικειμενικεύει. Έτσι ελέγχοντας τις βασικές κατηγορίες μέσα από τις οποίες περιγράφει την πραγματικότητα, συνδυάζοντας και αποχωρίζοντας τις θεμελιώδεις διχοτομίες, πράγμα που διευκολύνεται από τον «τριμερή χαρακτήρα» πολλών τελετουργικών πράξεων, δημιουργεί την εικόνα μιας συγκεκριμένης συμβολικής τάξης. Η τάξη αυτή εκδραματίζεται κάθε φορά που τελείται η τελετουργία, ανεξάρτητα από ποιός την τελεί και ποιά είναι η ιεραρχία που εσωτερικά διέπει την συγκεκριμένη τελετουργία. Η συμμετοχή και εμπλοκή όλων των ενδιαφερομένων και των

παρισταμένων ως και ο χειρισμός των αυτών συμβόλων δημιουργεί την πραγματικότητα της τελετουργίας.

Η κοινωνική ανθρωπολογία μελετά τα μέλη κάθε πολιτισμού μέσ από τρεις αναλυτικές σκοπιές. Ως άτομα, μεμονωμένα, μέλη αυτού που κάθε πολιτισμός ορίζει ως ανθρώπινο όν, ως πρόσωπο, ως δρών υποκείμενο με δεδομένη κοινωνική φύση και ποιότητες και ως εαυτό ως «τόπο βίωσης κι αυτοβίωσης». Οι τρεις αυτές σκοπιές και αναλυτικές εννοιες μας βοηθούν να προσεγγίσουμε και να κατανοήσουμε τον τρόπο με τον οποίο νοεί κάθε πολιτισμός «τα ανθρώπινα όντα ως ...ζωντανές ονότητες μεταξύ άλλων παρομοίων οντοτήτων...[ως] κέντρα ύπαρξης ή εμπειρίας [και ως] μέλη της κοινωνίας»⁸. Η διατριβή συσχετίζεται με αυτό τον προβληματισμό σε ό,τι αφορά στην έννοια του ατόμου και του προσώπου. Περιέχει πιστεύουμε μέρος της εκδοχής που επικρατεί στον ελληνικό πολιτισμό τουλάχιστον σε ό,τι αφορά στις διαδικασίες της κοινωνικής γέννησης, η οποία έχει στην προκειμένη περίπτωση ιδιαίτερα μεγάλη βαρύτητα και πυκνότητα, συγκρινόμενη λ.χ. με την περίπτωση πολλών άλλων κοινωνιών της Αφρικής ή της Μελανησίας στις οποίες εξίσου σημαντική είναι η περίοδος της ενήβωσης.

Η κοινωνία ορίζει το «άτομο» και το «πρόσωπο» και εντάσσει στους κόλπους της τα νέα μέλη της και μέσα από τελετουργικές διαδικασίες. Οι τελετουργίες ενσωματώνουν επομένως την αυθεντία της κοινωνίας, εμπεριέχουν εξουσία με τη φουκωϊκή έννοια. Δεν πρόκειται για μια εξουσία-ουσία που κατέχεται, επιβάλλεται, ασκείται, αλλά για μια διάσταση ενσωματωμένη στη συγκεκριμένη ανθρώπινη πράξη και καθορισμένη χωροχρονικά, για την υπαγόρευση του τρόπου δράσης του υποκειμένου σε συγκεκριμένες περιστάσεις. Είναι μια διάσταση που εμπλέκει και το σώμα και τα σχήματά του, εμπλέκει το υποκείμενο το οποίο κάνει κατά κάποιο τρόπο δική του την κοσμική τάξη που του δίνεται από τα έξω και παράγει την αίσθηση μιας καθολικής ενότητας. Η αίσθηση αυτή παράγεται μέσα από τη σύνδεση διαφορετικών επιπέδων της κοινωνικής και κοσμικής πραγματικότητας και ιδιαίτερα μέσα από τον καθορισμό του ιδιαίτερου τρόπου με τον οποίο συν-δέονται, συντάσσονται μεταξύ τους οι παραστάσεις κάθε επιπέδου, αυτό που ονομάζει ο Augé *ιδεο-λογική*.⁹ Ο καθορισμός

αυτός εκ μέρους της κοινωνίας δεν είναι ωστόσο απόλυτος καθώς τα σύμβολα «ενώνουν» , ενώ οι σημασίες τους «χωρίζουν». Ο διαχωρισμός των σημασιών των συμβόλων συντελεί στη διαφοροποίηση και την αλλαγή. Ωστόσο τα σύμβολα έχουν τη δική τους σαφώς μεγάλη διάρκεια, όπως πειστικά μας δείχνει ο ποιητής:

*Στα χέρια μας ακμάζουν τα παιδιά μας
Και παίζουν με την κόμη μας
Κι ακούνε τη λαλιά μας.*

*Η κεφαλή μας ξή
Μαζύ με τους κορμούς μας
Δόξα σε μάς και στις γυναίκες μας
Και δόξα στα παιδιά μας.*

Α. Εμπειρικός, *Βλάστηση*, από τη συλλογή *Ενδοχώρα*

Σημειώσεις Συμπερασμάτων

- 1.Ενδεικτικά Davis - Floyd, 1992, Martin, 1987.
- 2.Βλ. λ.χ. Whiting, 1963.
- 3.Πλίνιος, Naturalis Historia VII, 8, 46, "ritus naturae capite dominen gigni, mos est pedibus efferi".
- 4.Galame - Griaule, 1965, Μέρος I κεφ. 3 και 4.
- 5.Πολίτης, 1931 : 323 - 62, Danforth, 1982.
- 6.Βλ. και Campbell, 1964, du Boulay, 1974 και 1986, Dubish, 1983, 1986.
- 7.Ware, 1983 : 284, Schmemmann, 1984 : 78.
- 8.Harris, 1989
- 9.Augé, 1977

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

Νοοτροπίες και Αριθμοί

Στο παράρτημα αυτό εκθέτουμε μερικά μακροδημογραφικά στοιχεία που αφορούν και πλαισιώνουν το βασικό θέμα μας. Αναφερόμαστε στους γάμους, τις γεννήσεις και τη θνησιμότητα επιχειρώντας να αναδείξουμε τις πολιτισμικές ποιότητες στις οποίες παραπέμπουν κάποια αριθμητικά μεγέθη.

Τα στοιχεία που παραθέτουμε αποτελούν επεξεργασία των επίσημων δεδομένων της «Κινήσεως του Πληθυσμού εν Ελλάδι»¹ της περιόδου 1860-85, τα οποία αντιπαραβάλλουμε με άλλες στατιστικές πηγές του 19ου αι. και ιδιαίτερα με το έργο του Στέφανου Κλων². Τα στοιχεία αυτά έχουν επανειλημμένα χαρακτηριστεί προβληματικά από τους δημογράφους και αναλυτές³, σε ότι αφορά κυρίως το ποσοστό διαφυγών στις καταχωρήσεις. Ωστόσο το ζητούμενο στην προκείμενη περίπτωση δεν είναι η ανασύσταση της δημογραφικής ιστορίας της Ελλάδας του 19ου αι., πράγμα που ανήκει στη δικαιοδοσία των κοινωνικών και ιστορικών δημογράφων. Σκοπός μας είναι μάλλον η επισήμανση ορισμένων τάσεων, εποχιακών διακυμάνσεων και μεγεθών που αναφέρονται στο κοινωνικό φαινόμενο της γέννησης, φωτίζουν ορισμένες πλευρές του και σε συνάρτηση με την υπόλοιπη ανάλυση το αναδεικνύουν ως ένα πράγματι πολυπρισματικό, «ολικό γεγονός»⁴.

Γαμηλιότητα

Ο δείκτης γενικής γαμηλιότητας κατά τον 19ο αι. και συγκεκριμένα για την περίοδο 1849-1884 ανέρχεται στα 5,78ο/οο κυμαινόμενος ανά πενταετία από 5,1 μέχρι 6,3, ποσοστό χαμηλότερο σε σχέση λ.χ. με τη Γαλλία που κυμαίνεται κατά την ίδια περίοδο μεταξύ 16 και 14ο/οο⁵.

Αναλύοντας τη συχνότητα των γάμων (1860-85) διαπιστώνουμε ότι οι μήνες με τους περισσότερους γάμους είναι ο Οκτώβριος (αναλογικός αριθμός 157,7), ο Νοεμβριος και ο Ιανουάριος (147,5), γενικά δηλαδή το φθινόπωρο και μέρος του χειμώνα,

όταν έχουν περιοριστεί οι αγροτικές εργασίες, επιστρέφουν οι κτηνοτρόφοι από τα χειμαδιά και οι ναυτικοί στα νησιά τους⁶.

Αντίθετα η συχνότητα των γάμων υποχωρεί κατά την περίοδο της Μεγάλης Σαρακοστής και του Πάσχα (22,9), περίοδος που κυμαίνεται σύμφωνα με το ισχύον τότε Ιουλιανό ⁷ ημερολόγιο μεταξύ 15 Φεβρουαρίου και 21 Μαρτίου για τη Σαρακοστή και 22 Μαρτίου και 25 Απριλίου για την εβδομάδα των Παθών⁸. Ακολουθεί μια αύξηση της συχνότητας κατά τον Απρίλιο η οποία εξηγείται με την μεταφορά των γάμων που δεν μπόρεσαν να συναφθούν κατά τον προηγούμενο μήνα, ενώ από το Μάιο και πέρα αρχίζει η πτωτική τάση καθώς αρχίζουν οι αγροτικές και άλλες εργασίες (βλ. Σχήμα).

Ειδικά για το Μάιο θα μπορούσαμε να προσθέσουμε και τη διαδεδομένη γενικά πεποίθηση ότι ο μήνας αυτός είναι δυσοίωνος για την τέλεση γάμων⁹. «*Μάη μήνα μη φυτέψεις/Μάη μήνα μη στεφανωθείς*». Ο Μάιος πράγματι είναι μήνας μετάβασης, είναι ο μήνας που η γη και η φύση εγκυμονεί (φουσκοδεντριά) και ανοίγει. Αυτό ακριβώς το «άνοιγμα» (βλ. και Κεφ. II) που αποτελεί μια κοσμική κατάσταση και αφορά τόσο στους ανθρώπους όσο και στη φύση γενικότερα, είναι στιγμή επικίνδυνη και αμφίσημη (ο Μάης «*έχει πολλές κακές ώρες*»). Χαρακτηριστική από αυτή την άποψη είναι και η ταύτιση του Μαΐου με τη μαγεία. Κατά συνέπεια εντείνονται και οι διάφορες τελετουργίες διάβασης και προφύλαξης¹⁰. Σε αυτό το κλίμα της κοσμικής γονιμότητας και του «άνοιγματος» ο γάμος και η «διείσδυση» έρχονται σε συμβολική αντίθεση με την ίδια έννοια που αποφεύγονται οι σεξουαλικές σχέσεις κατά την εγκυμοσύνη¹¹.

Οι πολιτισμικές όμως ρυθμίσεις και οι περιορισμοί στο γάμο αγγίζουν και ορισμένες ημέρες της εβδομάδας : εναίσια ημέρα θεωρείται η Κυριακή, ενώ αποφράδες θεωρούνται η Παρασκευή (πένθιμη μέρα) και η Τρίτη (η εναίσια ημέρα λ.χ. στη Γαλλία)¹². Ένας πρόσθετος πολιτισμικός παράγοντας ο οποίος ανήκει στο χώρο των νοοτροπιών και των συλλογικών στάσεων και έχει επιπτώσεις στη γαμήλια συμπεριφορά (αφού περιορίζει τον αριθμό των γάμων καθόλη τη διάρκεια του έτους) είναι η μέχρι των ημερών μας αντίληψη για την αρνητική επήρεια του δίσεκτου έτους. Σύμφωνα με

τη δοξασία αυτή , η οποία είναι διαδεδομένη και σε ορισμένες χώρες της Ευρώπης, κατά το δίσεκτο έτος πρέπει να αποφεύγονται οι γάμοι, η φύτευση αμπελών και η εν γένει ανάληψη μακρόπνοων σχεδίων¹³. Το βασικό θέμα αυτής της αντίληψης είναι ότι κανένα μακρόπνοο εγχείρημα δεν μπορεί να ριζώσει και να αποδώσει καρπούς. Το διάστημα κατά το οποίο κορυφώνεται αυτή η απαίσια επήρεια είναι ο Φεβρουάριος με σημείο αιχμής την εμβόλιμη 29η μέρα του μήνα, ημέρα εκτός του κανονικού (ανύπαρκτη υπό ομαλές συνθήκες), ανώμαλη και επικίνδυνη.

Ωστόσο θεωρώντας τα στατιστικά μας δεδομένα (βλ. πίνακα) διαπιστώνουμε ότι κατά τον 19ο αι. δεν παρατηρείται καμμία διαφοροποίηση στα ποσοστά της γαμηλιότητας σε αντίθεση με ότι συμβαίνει κατά το πρώτο τέταρτο του 20ου αι. και εξής¹⁴. Στον αγροτικό χώρο, όπως συμβαίνει με πολλές άλλες πεποιθήσεις, η αντίληψη για την κακοποιό επίδραση του δίσεκτου έτους λειτουργεί κυρίως ανδρομικά, εξηγεί δηλ. εκ των υστέρων την κακή τροπή των πραγμάτων.

Πίνακας 1
Εποχιακή Κίνηση Γάμων 1860- 85
και κατά τα Δίσεκτα έτη της ίδιας περιόδου

	I	Φ	Μ	Α	Μ	Ιν	Ιλ	Α	Σ	Ο	Ν	Δ
Γάμοι 1860- 85	147.5	122.1	22.9	134.2	94.7	63	87.2	67.8	86.5	159.5	147.5	66.2
Δίσεκτα 1860- 85	135.8	131.7	23.8	134.6	98.8	61.4	89.3	69.0	85.4	157.7	149.1	63.3

Το γεγονός αυτό συνδυαζόμενο με την επισήμανση του Δ.Τσαούση ότι η πρόληψη αυτή κατά την περίοδο 1921 και εξής «φαίνεται ισχυροτέρα εις τον αστικόν απ' ότι εις τον αγροτικόν πληθυσμόν» μας επιτρέπει ίσως να διατυπώσουμε την υπόθεση ότι: η διάχυτη και μακροχρόνια αυτή αντίληψη ενεργοποιείται, συγκεκριμενοποιείται και επεκτείνεται κατά τις αρχές του 20ου αι. συνοδεύοντας το φαινόμενο της πληθυσμιακής μετακίνησης προς τις πόλεις και της διατάραξης των αγροτικών σχέσεων. Τέτοιου είδους εννοιολογικά σχήματα είναι λογικό να ενεργοποιούνται και να υπογραμμίζονται προκειμένου να δοθεί νόημα στη γενικότερη αυτή ρευστότητα.

Γεννητικότητα

Χαμηλά εμφανίζονται τα ποσοστά γεννητικότητας στις επίσημες στατιστικές για την περίοδο 1860- 84 (27,34ο/οο, βλ.Πίνακα 2). Τα ποσοστά αυτά έχουν επανειλημμένως αμφισβητηθεί.Ο Βαλαώρας υπολογίζει τις διαφυγές στις καταχωρήσεις των γεννήσεων κατά την ίδια περίοδο σε 25 έως 45ο/οο και υπολογίζει τον αδρό δείκτη γεννητικότητας σε 39,7ο/οο.Από την πλευρά του ο Σιάμπος υπολογίζει το ίδιο ποσοστό για την περίοδο 1861 - 1900 σε 45,6ο/οο¹⁵.

Η εποχιακή διακύμανση των γεννήσεων μας φανερώνει, όπως και στην περίπτωση των γάμων, τα πολιτισμικά/κοινωνικά όρια της γονιμότητας. Και εδώ η όλη διάταξη συνδέεται άμεσα με τον αγροτικό κύκλο. Οι περισσότερες γεννήσεις συμβαίνουν κατά τους χειμερινούς μήνες Ιανουάριο(αναλογικός αριθμός 122)και Φεβρουάριο(120) και τους φθινοπωρινούς Οκτώβριο (109) και Νοέμβριο (112). Από τον Φεβρουάριο αρχίζει η κάμψη των γεννήσεων με κατώτατο όριο τον Ιούνιο(83,7), (βλ. Πίνακα 1 και Σχήμα1).

Τα δεδομένα αντανακλούν και τους θρησκευτικούς περιορισμούς που επηρεάζουν την όλη κατανομή των γεννήσεων. Η αποχή κατά την περίοδο του Πάσχα¹⁶ και το Μάρτιο (Θεομητορική εορτή) με κάμψη των γεννήσεων το Δεκέμβριο.Χαρακτηριστική από αυτή την άποψη είναι η αντίληψη για τη διαβολικότητα όσων γεννιούνται την ημέρα των Χριστουγέννων που πηγάζει από το γεγονός ότι η σύλληψη έγινε την ημέρα του Ευαγγελισμού (της άσπιλης σύλληψης)¹⁷.

Ωστόσο υπάρχουν κατά περιοχές διακυμάνσεις που συνδέονται με τον αγροτο-κτηνοτροφικό κύκλο, όπως στην ορεινή Ευρυτανία όπου οι τοκετοί συμβαίνουν κυρίως την θερινή περίοδο ή με τη ναυτική ζωή, όπως στη Θήρα, όπου συμβαίνουν κυρίως τον Οκτώβριο-Νοέμβριο, εποχή επανόδου των ναυτικών¹⁸.

Γενικά μπορούμε να πούμε ότι η εποχή των περισσότερων τοκετών συμπίπτει με την εποχή κατά την οποία η διαθεσιμότητα των γονιών (θηλασμός, φροντίδα του νεογνού) είναι μεγαλύτερη, οι εργασιακές υποχρεώσεις λιγότερες και η ποσότητα και ποιότητα της τροφής ικανοποιητική.

Θνησιμότητα

Χαμηλή εμφανίζεται στα επίσημα στατιστικά κείμενα και η θνησιμότητα η οποία κυμαίνεται από 22,4ο/οο κατά την πενταετία 1880-84. Για τη διάρκεια 1844-1889 το ποσοστό ανέρχεται σε 20,8ο/οο (βλ. Πίνακα 2). Ο Βαλαώρας, υπολογίζοντας τις διαφυγές στις καταγραφές σε 15 με 30ο/ο, ανεβάζει το ποσοστό αυτό για την περίοδο 1860-89 σε 25ο/οο. Ο Σιάμπος από την πλευρά του υπολογίζει το ποσοστό θνησιμότητας κατά την ίδια περίοδο σε 31,1ο/οο, ενώ για την προηγούμενη περίοδο 1821-60 σε 40,8ο/οο. Η μέση φυσική αύξηση του πληθυσμού για την περίοδο 1860-1900 κατά μεν τον Βαλαώρα ανέρχεται σε 15ο/οο ενώ κατά τον Σιάμπο σε 14,5 ο/οο¹⁹.

Περνώντας στην εποχιακή διακύμανση των θανάτων (Πίνακας2) διαπιστώνουμε ότι οι εαρινοί μήνες εμφανίζουν τα χαμηλότερα ετήσια ποσοστά θνησιμότητας με κατώτατα όρια το Μάιο (84) και ανώτερα το Μάρτιο (90) ο οποίος κατά κάποιον τρόπο ακολουθεί την αυξημένη θνησιμότητα του χειμώνα. Τα υψηλότερα ποσοστά εμφανίζονται κατά τους χειμερινούς μήνες αλλά και τους θερινούς μήνες του Ιουλίου (106) και Αυγούστου (106) κατά τους οποίους βρίσκονται σε έξαρση οι γαστρεντερικές διαταραχές που πλήττουν κυρίως τα βρέφη.

Γενικά τα νοσήματα που επικρατούν κατά την εαρινή περίοδο είναι κυρίως οι πνευμονικές παθήσεις, το θέρρος η ελονοσία και οι διάφορες γαστρεντερικές παθήσεις και τέλος το φθινόπωρο και το χειμώνα τα διάφορα εμπύρετα νοσήματα και οι αναπνευστικές λοιμώξεις. Η βρεφική θνησιμότητα κατά την περίοδο 1860-1900 κυμαίνεται σύμφωνα με τις εκτιμήσεις του Βαλαώρα ανάμεσα σε 198 και 177,4ο/οο για ολόκληρη την τεσσαρακονταετία²⁰.

Οι επίσημες στατιστικές εμφανίζουν χαμηλότερα ποσοστά (Πίνακας3). Συγκεκριμένα για την περίοδο 1860-85 ο δείκτης βρεφικής θνησιμότητας ανέρχεται σε 134ο/οο. Οι περισσότεροι θάνατοι αναλογούν στα βρέφη 0-6 μηνών. Κατά τον Κλων τα ποσοστά είναι ιδιαίτερα υψηλά στις αστικές κυρίως περιοχές (Αθήνα, Πάτρα, Σύρα, Ναύπλιο) γεγονός που επιβεβαιώνεται και από τις εκθέσεις των Διοικητικών ιατρών. Ως προς τα κυριότερα αίτια της βρεφικής θνησιμότητας αναφέρονται οι παθήσεις των αναπνευστικών οργάνων στις ορεινές περιοχές, οι θερινές διάρροιες στα πεδινά και

σε μικρότερο βαθμό τα εμπύρετα νοσήματα που συνδέονται με τις ελώδεις περιοχές οι οποίες είναι όντως αρκετά εκτεταμένες κατά τον 19ο αι.²¹

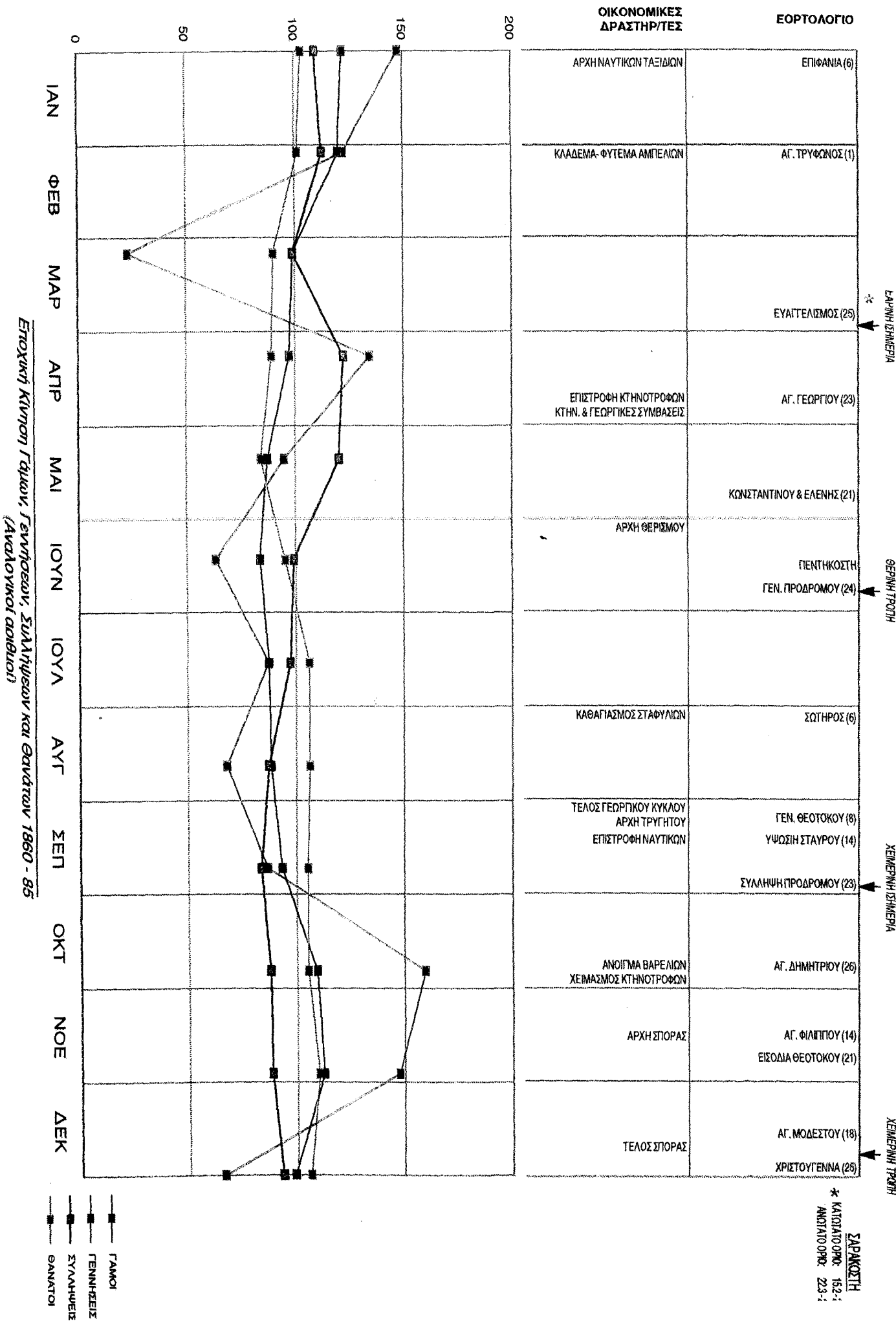
Πίνακας 2*
Εποχιακή Κίνηση Γάμων, Γεννήσεων, Συλλήψεων και Θανάτων 1860-85
(Αναλογικοί αριθμοί)

	I	Φ	M	A	M	Iv	Ιλ	A	Σ	O	N	Δ
Γάμοι	147.5	122.1	22.9	134.2	94.7	63	87.2	67.8	86.5	159.5	147.5	66.2
Γεννήσεις	122.1	120	99.1	97.4	87.3	83.7	87.8	88.5	93.4	109.3	112.4	99
Συλλήψεις	109.3	112.4	99	122.1	120	99.1	97.4	87.3	83.7	87.8	88.5	93.4
Θάνατοι	103	101	90	89	84	95	106	106	105	105	110	106

*Ο πίνακας συντάχθηκε με βάση τα στατιστικά δεδομένα της *Κινήσεως Πληθυσμού* εν Ελλάδι τα ετήσια τεύχη της οποίας άρχισαν να δημοσιεύονται το 1861 με δύο διακοπές το 1862-63 και 1886-88.

Πίνακας 3
Βρεφική Θνησιμότητα
(0/00)

Περίοδος	0- 6μ.		6- 12μ.		0- 12μ.		
	A	K	A	K	A	K	Σ
1861- 65	-	-	-	-	128.6	116.5	122.5
1866- 70	68.1	68.5	62.7	65.4	130.8	133.9	132.3
1871- 75	71.2	73.3	64.4	65.6	135.6	138.9	137.2
1876- 80	73.2	73.4	64.9	66.8	138.1	140.2	139.1
1881- 85	70.3	74.6	63.1	68.7	133.4	143.4	138.4



Σημειώσεις Παραρτήματος

1. Η δημοσίευση των ετήσιων τευχών της « *Κινήσεως του Πληθυσμού εν Ελλάδι* » αρχίζει το 1861 με δύο διακοπές το 1862-63 και το 1866-88.
2. Clon, 1864, Δεκινγάλλας, 1850, Strong, 1842. Επίσης για την περίοδο 1838-39, εφημερίδα *Ελληνικός Ταχυδρόμος*, διάφορα φύλλα από Δεκ. 1838 μέχρι Ιαν. 1840, «Ιατροστατιστικοί Πίνακες Διοικητικών Ιατρών».
3. Βαλαώρας, 1959 και 1960, Σιάμπος, 1973:56- 68, Τσαούσης, 1971:49, 83, Clon, 1864:456, Αβέρωφ, 1939.
4. Mauss, 1979:67-8, σχετικά με την έννοια του «ολικού γεγονότος».
5. Segalen, 1980 :18, Clon, 1864 : 456 και πίνακα V, Strong, 1842:46-7.
6. Η προτίμηση για τον Οκτώβριο φαίνεται και από το λαογραφικό υλικό βλ. λ.χ. Παπαζαφειρόπουλος, 1887:52.
7. Στην αγροτική Γαλλία το 19ο αι. η συχνότητα των γάμων αυξάνεται το Φεβρουάριο και Νοέμβριο ενώ μειώνεται τον Ιούλιο, Αύγουστο, Segalen, 1981:103.
8. Το ίδιο ισχύει και για τις Ευρωπαϊκές χώρες, ιδιαίτερα τις καθολικές.
9. Μέγας, 1975:150, Αποστολόπουλος, 1981: 311-317, Ρήγας, 1970:238, Δημητρίου, 1983:387, Παπαζαφειρόπουλος, 1887:52, Παπαθανάση-Μουσιοπούλου, 1981:79.
10. Μέγας, 1979:185-197, Βαφείδης, 1928:191 Επίσης για τις αντίστοιχες αντιλήψεις και τελετουργίες στη Γαλλία, Belmont, 1973:87- 94, Van Gennep, 1949 μέρος II, για την Αγγλία, Γερμανία και άλλες χώρες της ανατολικής Ευρώπης Frazer, 1967 κεφ. X.
11. Κατά τον 19ο αι., η ίδια αντίληψη για τον γάμο κατά το μήνα του Μαΐου αναβιώνει και στη Γαλλία, Segalen, 1981:103.
12. Παπαζαφειρόπουλος, ο.π. 52 - 3, Belmont, ο.π. 58.
13. Μέγας, 1975 : 150 - 1 και 1979 : 195, Παπαθανάση - Μουσιοπούλου, 1981 : 80, Κυριακίδου-Νέστορος, 1982:27-28.
14. Τσαούσης, 1971:26, 187 και 188 και 1986:46-47. Επίσης *Στατιστική Επετηρίδα Ελλάδος*, 1983:34.
15. Βαλαώρας, 1959:26-7, 1960 :132-5, Σιάμπος, 1973:20.
16. Το ίδιο ισχύει και στις καθολικές χώρες της Ευρώπης. Στη Γαλλία το φαινόμενο εμφανίζεται στα καθολικά χωριά ενώ είναι πολύ πιο περιορισμένο στα χωριά με σημαντικό προτεσταντικό πληθυσμό βλ. Laget, 1982:73 4. Επίσης για την αγροτική προτεσταντική Γερμανία, όπου το ποσοστό των γεννήσεων είναι από τα υψηλότερα, Nurge, 1970:1435.
17. Βλ. Κεφ. IV. Την ίδια αντίληψη βρίσκουμε και στο ποίημα του επτανήσιου Μαρίνου Σιγούρου *Ο Χριστογεννημένος*, γραμμένο το 1959: « Ορμούν απόψε από της γης τα πέρατα / ήσκων κοπάδια, μαύροι βρυκόλακοι / καλικάντζαροι και

στοιχειά και τέρατα/ λάμιες,αερικά, γήταβροι, δράκοι... και παρακάτω: Ποιος θνητός τέτοιαν ώρα μες στο χρόνο/στέκει αντίδικος με τους ουρανούς;...Το βράδυ του Χριστού όποιος γεννηθή/ κι όποιος πεθάνη του Χριστού το βράδυ/(ψυχή που θέλει μ' ένα θεό να μετρηθή)/ θα παραδέξη στο άγνωστο σκοτάδι...» Παρνασσός, Α' (Περίοδος δεύτερη)

18. Clon,1864 : 455 - 56, Δεκινγάλλας,1850 : 57, Μιχαηλίδης-Νουάρος,1969:78.
19. Βαλαώρας,1959:132, Σιάμπος,1973:20.
20. Βαλαώρας,1959:132.
- 21 Clon, 1864:469-70 και494.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

ΒΡΑΧΥΓΡΑΦΙΕΣ

ΑΣ	Αρχείον Σάμου
A.E.M.	Αρχείον Ευβοϊκών Μελετών
ΑΘΛΓΘ	Αρχείον Θρακικού Λαογραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού
ΔΠΕ	Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρείας της Ελλάδος
ΕΕΚΜ	Επετηρίς Εταιρείας Κυκλαδικών Μελετών
ΕΚΕΕΛ	Επετηρίς του Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας
ΕΛΑ	Επετηρίς Λαογραφικού Αρχείου Ακαδημίας Αθηνών
ΕΕΚΣ	Επετηρίς Εταιρείας Κρητικών Σπουδών
ΕΦΣΚ	Ο εν Κωνσταντινουπόλει Ελληνικός Φιλολογικός Σύλλογος
ΖΑ	Ζωγράφειος Αγών
ΗΕ	Ηπειρωτική Εστία
Η.Μ.Ε.	Ημερολόγιον της Μεγάλης Ελλάδος
ΘΗΕ	Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαιδεία, εκδ. Α.Μαρτίνου, 1962- 68
Θησ. Στεφ.	Θησαυρός Ελληνικής Γλώσσης Ερρίκου Στεφάνου
Θρ.	Θρακικά
ΙΛΑΑ	Ιστορικό Λεξικό Ακαδημίας Αθηνών
Λ.Α.	Λαογραφικό Αρχείο Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών
Λαογρ.	Λαογραφία , Δελτίον της Ελληνικής Λαογραφικής Εταιρείας
Μακεδ.	Μακεδονικά
ΜΕΕ	Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια , εκδ. Π.Δρανδάκη
ΜΗ	Μακεδονικόν Ημερολόγιον
ΜΛΕΓ	Μέγα Λεξικόν Όλης της Ελληνικής Γλώσσης Δ.Δημητράκου, 1964
Ν.Α	Νεοελληνικά Ανάλεκτα Παρνασσού
Πανδ.	Πανδώρα
Σουδ.	Σούδα Λεξικόν, εκδ. I. Bekker, Λειψία 1854
Χφ.	Χειρόγραφο
Χχ.	Χωρίς χρονολογία

A A	American Anthropologist
C A	Curent Anthropology
Cah. Int, Soc.	Cahiers Internationaux de Sociologie
C.U.P.	Cambridge University Press
JRAI	Journal of the Royal Anthropological Institute of G. Britain & Ireland
O.U.P.	Oxford University Press
PG	Migne, Patrologia Greaca
U.C.P.	University of California Press

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

I. Χειρόγραφα Λαογραφικού Αρχείου Κέντρου Ερεύνης της Ελληνικής Λαογραφίας της Ακαδημίας Αθηνών

<u>Αριθμός χφ</u>	<u>Συλλέκτης/ τρια - Τόπος - Χρονολογία</u>
86	Αποστολάκος Α.Ν., επαρχία Θηβών, 1916-17
87	Σταμέλλου Ι., Λευκάς, 1918
807	Γραφειάδης Δ., Μαλιτζίνα Λακεδαιμόνος, 1888
809	Δημόπουλος Π.Ν., Γιαννιτσά, 1912
839	Καλογερόπουλος Σ., Ζάκυνθος, 1888
823	Κωλάς Δ., Πορταριά Μαγνησίας, 1888
826	Οικονομίδης Α., περιοχή Ολύμπου, 1883
834	Σαχίνη Ι.Δ., Σιάτιστα, 1888
1367	Τσιβά Σ., Άγραφα Αιτωλίας, 1939
1405	Μπέντας Κ., Πελεκάνος Βοΐου, Σιάτιστα, 1938
1422	Λιουδάκη Μ., Βραχώρι, Ελληνικό Παραμυθίας -Ήπειρος, 1940
1424	Παπαϊωάννου Ι., Πήλιο, 1940
1426	Ζάμπουρας Α., Κρούσοβο Μακεδονίας, 1939
1428	Δημητρίου Ν., Μανρατζαίοι Σάμου, 1939
1500	Ξανθάκης Ι., Καρωτή, Διδυμότειχο, 1922
1566	Τσάκωνα Μ.- αφήγηση Κουτσούλενα ετών 80, Μανιάκι, 1944
1615	Φάσσου Α., Αμαλιάδα, 1949-50
1620	Θέμελη Μ., Λευκάς, 1950
1628	Κοκκίνη Μ.Ι.,- αφήγηση Παν. Σπυράτου ετών 70 - Πάτρα, 1950
1631	Φραγκέλλης Π., Λέσβος, 1950
1637	Παπαβλασσοπούλου Α., Πεντάχωρο Λευκίμης, Κέρκυρα, 1947-48
1653	Μουσούρη Δ., χωριά Αττικής, αναφέρεται στο 1870, 1950
1661	Μαραγκού Φ., Φιλιατρά Μεσσηνίας, 1951
1665 Α΄	Οικονομίδης Δ., Αγ.Νικόλας, Άνω Δρόπολης - Βορ.Ήπειρος, 1951
1674	Καλλιγιάννη Ε., Κρήτη, 1950-51
1675	Πανταζής Δ., Μάξι και Ευαγγελίστρια Βοιωτίας, 1951
1676	Καράμπελας Π.Γ., Αγιοβασιλίτικα Αχαΐας, 1951
1699	Μουρλά Ε., Παρθένιο, Βερλοβά Αρκαδίας, 1952
1806	Αργυρίου Ν., Θάσος, 1953
1844 Α	Παπαγγελής Μ., Βάρος Λήμνου, 1953

- 1845 Παπαγγελής Μ., Κάσπακας Λήμνου, 1953
 1953 Α Σίμος Λ., Αμοργός, 1953
 1955 Γαϊτάνου Κ., Λευκές Πάρου, 1953
 1956 Πρωτόπαπας Γ., Αγγελιά Πάρου, 1953
 1959 Σορώτος Ε., Οία Θήρας, 1953
 2125 Καράμπελας Σ., Σκιλλουντία Ολυμπίας, 1954
 2135 Σπανός Μ. - Παϊδάκη Δ., Σχοινοχώρι Αργολίδος, 1954
 2143 Παπαγγελής Μ., Λήμνος, 1954
 2268 Κορύλλος Χ.Π., Νομός Αχαΐας και Ηλίδος, 1926 - 29
 2302 Οικονομίδης Δ., χωριά περιοχής Μαλακασίου Ιωαννίνων, 1959
 2340 Σπυριδάκης Γ., Κέα, 1960
 2342 Ήμελλος Σ. Δ., Νάξος, 1960
 2343 Πετρόπουλος Δ.-Καρακάσης Σ., Σουφλί, Διδυμότειχο, Ορεστιάδα, 1960
 2547 Λιαπικού Μ., Καβάσιλα Βέροιας, 1962
 2560 Φωστηρόπουλος Ε., Παλ. Ζερβοχώρι Νάουσας, 1962
 3783 Βλάχου Ε., Ίμβρος, 1974

II. Ελληνική Βιβλιογραφία

- Αβέρωφ, Ε. 1939, *Συμβολή εις την Έρευναν του Πληθυσμιακού προβλήματος της Ελλάδος*, Γ.Χρήστου, Αθήνα
 Αγαπίου, Μοναχού του Κρητός 1850, *Γεωπονικόν*, Βενετία (Φωτομηχανική ανατύπωση, 1979, εκδ. Κουλτούρα)
 Αθανασόπουλος, Θ.Ι. 1911-12, « Δημώδεις δοξασίαι περί των νεκρών », *Λαογρ.* Γ΄
 1915, « Μαγικαί τελεταί προς τεκνοποίησιν », *Λαογρ.* Ε΄
 Αλεξανδρόπουλος, Α. 1960, *Ο θηλασμός εν τη Ελληνική και Ξένη Λαογραφία*, Αθήνα
 1963, *Η Στείρωσις της Γυναικός εν τη Ελληνική και Ξένη Λαογραφία*, Αθήνα
 Αναγνωστόπουλος, Γ. 1915, « Λαογραφικά εξ Ηπείρου », *Λαογρ.* Ε
 1921, « Προλήψεις και δεισιδαίμονες συνήθειαι εν Παπίγκω του Ζαγορίου », *Λαογρ.* Η΄
 Αναγνωστόπουλος, Ι. 1984, *Ο Θάνατος και ο Κάτω Κόσμος στη Δημοτική Ποίηση: Εσχατολογία της Δημοτικής Ποίησης*, Αθήνα
 Αναγνωστόπουλος, Ξ. 1956, *Ελληνικά Έθιμα*, Αθήνα
 Ανδριωτάκης, Ν.Χ. 1889, « Ήθη και έθιμα εν Νισύρω », *Πλάτων* ΙΑ΄
 Ανδρούτσος, Χρ 1907, *Δογματική της Ανατολικής Εκκλησίας*, Αθήνα
 Ανώνυμος, 1891, « Ηπειρωτικά δημοτικά τραγούδια ». *ΖΑ τ.Α΄*
 Αποστολόπουλος, Β. 1981, « Η οργάνωση του Χρόνου », στο *Ελλάδα: Ιστορία και*

- Πολιτισμός, τομ.Ε΄, Μαλλιάρης- Παιδεία, Θεσσαλονίκη
- Αραβαντινός, Π. 1880, *Σύλλογή Δημοδών Ασμάτων*, Αθήνα
- Αρβανίτης, Ι. 1988, *Θησαύρισμα Λαογραφικό: Τα μνημεία του λόγου από το Άστρος Κυνουρίας*, Αθήνα
- Αριστοτέλης, *Περί ζώων μορίων*, Les Belles Lettres, κείμενο-μετάφρ.: P. Louis
Παρίσι, 1956
- Περί τα ζώα ιστοριών*, Les Belles Lettres, κείμενο-μετάφρ.: P. Louis
Παρίσι, 1964
- Περί γενέσεως*, Les Belles Lettres, κείμενο-μετάφρ.: P. Louis
Παρίσι, 1961
- Βαλαώρας, Β. 1959, *Δημογραφική Ιστορία της Σύγχρονης Ελλάδος*, Παπαζήσης, Αθήνα
- Βάλληνδας, Α. 1882, *Κυθνιακά*, Ερμούπολις
- Βαρβούνης, Μ. 1994, *Συμβολή στη Μεθοδολογία της Επιτόπιας Λαογραφικής Έρευνας*, Οδυσσέας, Αθήνα
- Βαρζώκας, Κ. 1891, « Ήπειρος », ΖΑ Α΄
- Βαφείδης, Θ. 1928, « Δημώδεις δοξασίες και δεισιδαίμονες συνήθειες από την Αδριανούπολη », Θρ. 1
- Βήκας, Β. 1917, « Έθιμα παρά βλαχοφώνους », Λαογρ. Στ΄
- Βίος, Στ. 1929, « Χιακαί Παραδόσεις », Λαογρ. Ι΄
- Βλαχογιάννης, Γ. 1933, « Προσωπίδα », Πρωΐα (20 Αυγούστου), Αθήνα
- Βοναζούντα, Μ. 1963, « Ζητήματα σχετικά με το παιδί εκ Σαλαμίνας », Λαογρ. ΚΑ΄
- Βρόντης, Α. 1934-37, « Ροδιακή λαογραφία », Λαογρ. ΙΑ΄
1956, « Το παιδί στη Σάμο », Λαογρ. ΙΣτ΄
- Γεωργίτης, Α. 1891, « Ήθη και έθιμα κλπ Χιμαραίων », ΖΑ τ. Α΄
- Γκανούλης, Γ. 1935, « Εκ των εθίμων της Σιατίστης: Τοκετός και Βάπτισις », ΜΗ 11
- Γκιάλας, Α. 1973, « Η διαδικασία του τοκετού εις την Χίον κατά τον 18ον αιώνα »
Χιακή Επιθεώρηση 11
- Γρηγόριος Νύσσης, 1984, *Περί των Νηπίων*, Εισαγ., Κειμ., Μετάφρ., Σχόλ.: Αρχιμ. Παγκρατίου Μπρούσαλη, Αθήνα
- 1992, *Περί Κατασκευής του Ανθρώπου*, Εισαγ., Μετάφρ., Σχόλια: Αρχιμ. Παγκρατίου Μπρούσαλη, Εκδ. Τέρτιος, Κατερίνη
- Γρηγορόπουλος, Μ. 1878, *Η νήσος Σύμη*, Αθήνα.
- Δεκιγάλλας, Ι. 1850, *Γενική Στατιστική της Νήσου Θήρας*, Ερμούπολη
- Δελιγιάννης, Β. 1935, « Μερικά έθιμα και τραγούδια των χωριών Δογάνκιοϊ και Ρέμπιτς της περιφέρειας Μαλγάρων », Θρ. Στ΄

Δευτεραίος, Α. 1979, *Ο Άρτος κατά την Γέννησιν και την Τελευτήν*, Αθήνα
Δημητρίου, Ν. 1983, *Λαογραφικά της Σάμου*, τ. Α΄, Αθήνα
Διαλεκτός, Ντ. χ.χ., *Προλήψεις και Δοξασίες στη Λέσβο*, Μυτιλήνη
Διαμαντάρας, Α. 1915, « Απαντήσεις εις τα ερωτήματα περί ομφαλού », *Λαογρ. Ε΄*

Ευχολόγιον το Μέγα της κατά Ανατολάς Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας, (Σπουδή και Επιστασία :Σπ. Ζερβού ιερ/ μνχ.) Αστήρ/ Ε. Παπαδημητρίου, Αθήνα

Ζ. 1941, «Διάφορα λαογραφικά Σαμακοβίου», *Θρ.* 16
Ζαλλώνης, Μ. 1888(1809), *Ιστορία της Τήνου*, Αθήνα
Ζαφειρίου, Π. 1955, « Έθιμα Σάμου (σχετικά με τη λεχώνα και το βρέφος) », *ΑΣ 4*
Ζηκίδης, Γ. 1886, « 'Εθιμα παρά τοις Έλλησιν », *Εβδομάς Γ΄*
Ζήσης, Ε. 1940, « Προλήψεις Εγκυμοσύνης Αυδημίου », *Θρ.* 1
Ζωγράφειος Αγών 1891, *Μνημεία της Ελληνικής Αρχαιότητος Ζώντα εν τω Νυν Ελληνικόν Λαόν*, τομ.Α΄, Κωνσταντινούπολις

Ήμελος, Σ. 1961, « Περί του εν τη νήσω Νάξω εθίμου του "τρυποπεράσματος" », *ΕΕΚΜ 1*

Ηρόδοτος, *Ιστορίαι* I, Les Belles Lettres, κείμενο-μετάφραση:Ph.-E. Legrand
Παρίσι, 1964

Θεοφανούδη, Α. 1966, « Λαογραφικά στοιχεία Σουφλίου », *Θρ.* 40
Θεόφιλος Ιωαννίνων, *Ταμείον Ορθοδοξίας*, Ρηγόπουλος, Θεσσαλονίκη
Θέρος, Α. 1951, *Τραγούδια των Ελλήνων*, τόμος Α΄, Βασική Βιβλιοθήκη, Εκδόσεις Ζαχαρόπουλος, Αθήνα

Ιπποκράτης, *Άπαντα*, τομ. IV, IX, X, Εισαγ. Μεταφρ. Σχολ.: Β. Μανδηλαράς
Κάκτος, Αθήνα, 1992

Ιωάννης Λυδός, *Περί Μηνών*, Επιμ. R.Wünch, Λειψία, 1898

Καβάσιλας, Σ. 1910, « Λαογραφικά σύλλεκτα εκ Νυμφών της Κερκύρας », *Λαογρ. Β*
Καλαϊσάκης, Γ.Ι. 1885-89, « Κρητικάί προλήψεις », *ΔΙΕΕ Β΄*
Καλύβη, Κ. 1938, *Λαογραφικά Κύμης Ευβοίας*, Αθήνα
Καραπατάκης, Κ. 1960, *Γάμος του Παλιού Καιρού*, Αθήνα
1979, *Η Μάνα και το Παιδί στα Παλαιότερα Χρόνια*, Αθήνα
Κάσσης, Κ. 1980, *Λαογραφία της Μέσα Μάνης*, τ. Α΄:Υλική ζωή, Αθήνα
Κασσομενάκης, Ι. και Α. Κόμπος 1968, *Εγχειρίδιον Δογματικής της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας*, Θεσσαλονίκη
Καφάτος, Α., Στ. Τσιτούρα, Στ. Παντελάκης, Σπ. Δοξιάδης, 1985, *Επίδραση Εκπαι-*

δευτικής Παρέμβασης στην Έγκυο και το Βρέφος, Ινστιτούτο Υγείας
του Παιδιού, Αθήνα

- Κεραμεύς, Α.Π. 1884-85, « Κριτική παρουσίαση συλλογής Σ. Βενέτου », *ΕΦΣΚ*
Κεραμίδα, Ο. 1932, « Έθιμα, δοξασίες, δεισιδαιμονίες για το παιδί από τη
Στρώμνιτσα », *Λαογρ. Ι'*
Κολοκοτρώνης, Θ. χχ. *Απομνημονεύματα*, Καταγρ.: Γ. Τερτσέτη, Επιμ. Τ. Βουρνά
Εκδ. Δρακόπουλου, Αθήνα
Κόνσολας, Ν. 1966, « Λαογραφικά Ολύμπου Καρπάθου », *Λαογρ. ΚΔ'*
Κοντομίχης, Π. 1979-81, « Το βαπτίσι (βάπτισμα) του παιδιού στη Λευκάδα », *Λαογρ. ΛΒ'*
Κοσμάς, Ν. 1964-65, « Λαογραφικά της Μπαλάφτσας », *Μακεδ. Στ'*
Κοσμάτος, Σ. 1910, Επωδαί, Κεφαλληνιακαί, *Λαογρ. Β'*.
Κούζης, Α. χ.χ., « Ιατρική δημώδης », *ΜΕΕ ΙΔ'*
Κουκουλές, Φ. 1923, « Καλλικάντζαροι », *Λαογρ. Ζ'*
1926, « Μεσαιωνικοί και Νεοελληνικοί κατάδεσμοι », *Λαογρ. Θ'*
1951, *Βυζαντινός Βίος και Πολιτισμός* (Δ' τόμος), Αθήνα
Κουρίλλας, Ε. 1915, « Ανέκδοτος συλλογή παροιμιών εξ αγιορειτικού κώδικος », *Λαογρ. Ε'*
Κουρτίδης, Κ. 1934-35, « Δημώδεις δοξασίαι και δεισιδαίμονες συνήθειαι της Αδρια-
νοπόλεως », *ΑΘΛΓΘ Α'*
Κρητικίδης, Ε. 1875, *Σαμιακά Έθιμα*, Ερμούπολις
Κρητικός, Π. 1960-61, « Ο μανδραγόρας », *Λαογρ. ΙΘ'*
Κριάρης, Α. 1909, *Κρητικά Άσματα*, Χανιά
Κυριακίδης, Στ. 1910-11, « Δεισιδαιμονίαι και δεισιδαίμονες συνήθειαι εκ Γουμουλ-
τζίνας της Θράκης », *Λαογρ. Β'*
1915 « Παρατηρήσεις περί των νεοελληνικών βαπτιστικών ονομά-
των », *Λαογρ. Ε'*
1929, « Σημειώσεις εις τας ανωτέρω παραδόσεις » [Στ. Βίον, *Χιακαί*
παραδόσεις], *Λαογρ. Ι'*
1938-48, « Τα σύμβολα εν τη ελληνική λαογραφία », *Λαογρ. ΙΒ'*
1965(1922), *Ελληνική Λαογραφία*, Α', Αθήνα
Κυριακίδου- Νέστορος, Α. 1975, *Λαογραφικά Μελετήματα*, Ολκός, Αθήνα
1978, *Η Θεωρία της Ελληνικής Λαογραφίας: Κριτική Ανάλυση*,
Βιβλιοθήκη Γενικής Παιδείας, Αθήνα
1982, *Οι 12 Μήνες: Τα Λαογραφικά*, Μαλλιάρης-Παιδεία, Θεσ/νίκη
1993, *Λαογραφικά Μελετήματα ΙΙ*, Πορεία, Αθήνα
Κωνσταντινόπουλος, Π. 1921, « Δεισιδαίμονες συνήθειαι και δοξασίαι εν Σοποτώ
Καλαβρύτων », *Λαογρ. Η'*

- Λαζάνης, Α. 1983, « Προλήψεις και δεισιδαιμονίες στα Κατσανοχώρια Ιωαννίνων », *ΗΕ* 32
- Λαμπράκης, Χ. 1915-16 « Τραγούδια των Τσουμέρκων », *Λαογρ.* Ε΄
- Λέτσας, Α. 1953, « Η τεκνοποιία εν Βογατσικώ », *Μακεδ.* Β΄
- Λευκίας, Α. Γ. 1843, *Ανατροπή των Δοξασάντων, Γραψάντων και Τύποις Κοινωσάντων ότι Ουδείς των νυν την Ελλάδα Οικούντων Απόγονος των Αρχαίων Ελλήνων Εστίν*, Αθήνα
- Λιουδάκη, Μ. 1936, *Λαογραφικά Κρήτης*, Αθήνα
1939, « Η τελευταία στην Κρήτη », *ΕΕΚΣ*, 2
- Λουκάτος, Δ. 1953-54, « Ο σύζυγος εις τα κατα τήν γέννησιν έθιμα και λαογραφικά ενδείξεις περί αρρενολοχείας », *ΕΛΑ* 8
1957, *Νεοελληνικά Λαογραφικά Κείμενα*, Βασιική Βιβλιοθήκη, Εκδ. Ζαχαρόπουλος, Αθήνα
1958, « Πατήρ τίκτων », *ΕΛΑ* 11-12
1967-68, « Αργίαι και Άγιοι τιμωροί », *ΕΚΕΕΛ* 20-21
1976, « Η θρακική λατρεία των αγιασμάτων: Λαογραφικά και εθνολογικά στοιχεία » *Πρακτικά Β΄ Συμποσίου Λαογραφίας Βορειο-ελλαδικού Χώρου*, Θεσ/νίκη
1977, *Εισαγωγή στην Ελληνική Λαογραφία*, ΜΙΕΤ, Αθήνα
- Λουκόπουλος, Δ. 1914, « Σύμμεικτα Αιτωλικά Λαογραφικά », *Λαογρ.* Δ΄
1921, « Σύμμεικτα Αιτωλικά Λαογραφικά », *Λαογρ.* Η΄
1938, *Γεωργικά Ρούμελης*, Αθήνα
1938-48, « Σύμμεικτα λαογραφικά εξ Αιτωλίας » *Λαογρ.* ΙΒ΄
- Λυμπέρης, Ν.Ι. 1975, *Λαογραφικά Αμπέλου Σάμου*, Πάτρα
- Μακαρίου (Μητρ. Μόσχας), 1882, *Εγχειρίδιον της κατά την Ορθόδοξον εις Χριστόν Πίστιν Δογματικής Θεολογίας* (μετ. Ν. Παγίδα) Αθήνα.
- Μακρυγιάννης, Ι. χχ. *Απομνημονεύματα*, Εποπτ.: Α. Δασκαλάκη, τομ. Α΄, Πάπυρος Πρεσς, Αθήνα
- Μαλανδράκης, Μ.Η. 1890-91, « Ήθη και έθιμα εν Πάτμω », *ΔΙΠΕ* Γ΄
- Μαλλιαράκης, Μ. 1894, *Επίτομος Περιγραφή της Νήσου Κάσου*, Αλεξάνδρεια
- Μανασείδης, Σ.Δ. 1874, « Διάλεκτος Αίνου, Ίμβρου και Τενέδου », *ΕΦΣΚ* 8
1936-37, « Λαογραφικά Αίνου », *ΑΘΛΓΘ* Γ΄
- Μανολάκος, Γ. 1915, « Τα έθιμα κατά την γέννησιν και την βάπτισιν εν Μάνη », *Λαογρ.* Ε΄
- Μαντζουράνης, Κ. 1913-14, « Απαντήσεις εις τα περί του ομφαλού ερωτήματα (Βούρβουρα Κυνουρίας) », *Λαογρ.* Δ΄
- Μανωλακάκης, Ε. 1896, *Καρπαθιακά*, Αθήνα
- Μάξιμος ο Ομολογητής, « Περί διαφόρων αποριών των αγίων Διονυσίου και

- Μαρινέλλη, Ε. 1978, « Γέννηση, γάμος, θάνατος στο Σούλι Πατρών », Λαογρ. ΛΑ΄
- Μαυρή, Γ. 1889, « Έρως, γάμος, γέννησις, βάπτισις εν Κάσω », Εβδομάς 26
(Λογοκλοπία από το ημερολόγιο Χρόνος 1868)
- Μέγας, Γ.Α. 1917, « Δίοδος δια της τεχνικής σχισμάδος δένδρου προς επίτευξιν
γονιμότητος ή προς ευτοκίαν », Λαογρ. ΣΤ΄
1926-28, « Βιβλίον ωμοπλατοσκοπίας », Λαογρ. Θ
1929, « Αδάμ και Χριστός εις τας παραδόσεις του λαού », Η.Μ.Ε
1939, « Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας Α΄ », ΕΛΑ Α΄
1940, « Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας Β΄ », ΕΛΑ Β΄
1941-42, « Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας Γ΄ », ΕΛΑ Γ΄ - Δ΄
1943-49, « Ζητήματα Ελληνικής Λαογραφίας Δ΄ », ΕΛΑ Ε΄ - Ε΄
1952, « Έθιμα της ημέρας της μαμμής », ΕΛΑ Ζ΄
- Μεταλληνού, Ε. 1963, « Λαογραφική έρευνα εις Ασπροβάλταν Λαγκαδά Θεσ/νίκης »
Λαογρ. ΚΑ΄
- Μιχαηλίδης-Νουάρης, Μ.Γ. 1938, « Σύμμικτα », Λαογρ. ΙΒ΄
1969 (1932), Λαογραφικά Σύμμικτα Καρπάθου τ. Α΄, Αθήνα
- Μονογυιός, Ε. 1927, Τα Μικονιάτικα, Ερμούπολις
- Οικονομίδης, Α. 1936-37, « Οιωνοί, Δεισιδαιμονίες, Μαγγανείες της Χερσονήσου
Καλλιπόλεως », ΑΘΛΓΘ Γ΄
- Οικονομίδης, Δ.Β. 1962, « Όνομα και ονοματοθεσία εις τας δοξασίας και συνηθείας
του ελληνικού λαού », Λαογρ. Κ΄
1963, « Η Βάπτισις », Θ.Η.Ε.
1972, « Η τύχη εις την προφορικήν παράδοσιν του ελληνικού
λαού », Λαογρ. ΚΗ΄
1977-80, « Από την Βορειοηπειρωτική Λαογραφία », ΕΚΕΕΛ 25
- Παϊδούσης, Μ. 1974, « Το αίμα στις δεισιδαίμονες συνήθειες και την δημόδη ιατρική
του Ελληνικού Λαού », Λαογρ. 29
- Παπαδάκη, Ε. 1981, Η γέννηση στον παραδοσιακό βίο της Μακεδονίας, Θεσ/νίκη
- Παπαδόπουλος, Α. 1923-24, « Νεοελληνική Μαντεία », Η.Μ.Ε.
- Παπαζαφειρόπουλος, Π. 1887, Περισυναγωγή Γλωσσικής Ύλης και Εθίμων του
Ελληνικού Λαού, ιδία δε της Πελοποννήσου, Πάτρα
- Παπαθανάση-Μουσιοπούλου, Κ. 1979, Λαογραφικά Θράκης Α΄, Αθήνα
1981, Λαϊκή Μεταφυσική, Αθήνα
- Παπαϊωαννίδης, Κ. 1944, « Λαογραφικά Σωζοπόλεως », Θρ. 19
- Παπαμιχαήλ, Ε. 1910, « Ο γάμος εις τον Βούρβουρα Κυνουρίας », Λαογρ. Β΄
1912, « Αρκαδικαί προλήψεις και δοξασίαι », Λαογρ. Γ΄

- Παπαναστασίου, Ε. 1936, « Λαογραφικά του χωρίου Άγιος », Α.Ε.Μ. Β΄
- Πασαγιάννης, Κ. 1928, *Μανιάτικα Μοιρολόγια και Τραγούδια*, Αθήνα
- Πατσουράκος, Ι.Β. 1910, *Ηθογραφικά Μάνης*, Αθήνα
- Πέρδικα, Ν. 1940, *Σκύρος: Εντυπώσεις και Περιγραφαί: Ιστορικά και Λαογραφικά Σημειώματα, Ήθη και Έθιμα, Μνημεία του Λόγου του Λαού*, τομ. Α΄, Αθήνα
- Πετρίδης, Μ. 1912, « Μεταφοραί και παρομοιώσεις Καστελορίζου », *Λαογρ.* Δ΄
- Πετρονώτης, Α. 1981 « Η οργάνωση το χώρου », στο *Ελλάδα: Ιστορία και Πολιτισμός* τομ. Ε΄, Μαλλιάρης- Παιδεία, Θεσσαλονίκη
- Πετρόπουλος, Δ. 1952, « Η ακληρία εις τα έθιμα του ελληνικού λαού », *ΕΛΛΑ* Ζ΄ 1960, « Λαϊκές δοξασίες για το βάπτισμα », στο *Εις Μνήμην Κ. Αμάντου 1874 - 1960*, Αθήνα
- Πλάτων, *Τίμαιος*, Oeuvres Complètes, τομ. Χα, κείμενο-μετάφραση: Α. Rivaud, Les Belles Lettres, Παρίσι, 1963
- Πολίτης, Ν. Γ. 1874, *Νεοελληνική Μυθολογία*, τομ. Ι, μέρος Β΄, Αθήνα
1899- 1902, *Μελέται περί του Βίου και της Γλώσσης του Ελληνικού Λαού: Παροιμιαί, Α΄ - Δ΄*, Αθήνα
1904, *Μελέται περί του Βίου και της Γλώσσης του Ελληνικού Λαού: Παραδόσεις, Α΄ - Β΄*, Αθήνα
1914, *Εκλογαί από τα Τραγούδια του Ελληνικού Λαού*, Αθήνα
1920, *Λαογραφικά Σύμμεικτα Α΄*, Αθήνα
1975, *Λαογραφικά Σύμμεικτα Β΄*, Αθήνα
1931, *Λαογραφικά Σύμμεικτα Γ΄*, Αθήνα
1980, *Λαογραφικά Σύμμεικτα Δ΄*, Αθήνα
- Πύρρος, Δ. 1831, *Εγκόλπιον των Ιατρών*, τομ. Α΄ Ναύπλιον
- Ράλλης, Γ.- Μ. Ποτλής 1852- 59, *Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων της Ορθο- δόξου Ανατολικής Εκκλησίας*, τομ. Α΄ - Στ΄, Αθήνα
- Ράλλης, Κ. 1907, *Ποινκόν Δίκαιον της Ορθοδοξου Ανατολικής Εκκλησίας*, Αθήνα
- Ρήγας, Α. 1970, *Σκιαθου Λαϊκός Πολιτισμός*, τευχ. Δ΄, Θεσ/ νίκη
- Ρωμαίος, Κ. 1923, « Το υνί κατά τον γάμον », *Λαογρ.* Ζ΄
1986(1981), « Το μάτι στην ελληνική λαϊκή παράδοση », *Λαβύρινθος* 3
- Σαλβάνος, Γ.Ι. 1929, « Λαογραφικά σύλλεκτα εξ Αργυράδων Κερκύρας », *Λαογρ.* Ι΄
- Σαραντή-Σταμούλη, Ε. 1928, « Από τα Θρακικά έθιμα ». *Θρ.* Α΄
1928α, « Σύμμεικτα λαογραφικά », *Θρ.* Α΄
1933, « Από τα έθιμα της Θράκης », *Λαογρ.* Δ΄
1937, « Πώς γιάτρεναν στη Θράκη: Γιατρικά, Γητειές και χάρες » *Θρ.* Η΄

- 1938, « Πώς γιάτρειναν στη Θράκη: Β' », *Θρ. Θ'*
- 1938α, « Σύμμεικτα », *Λαογρ. ΙΒ'*
- 1951, « Προλήψεις και δεισιδαιμονίες της Θράκης », *Λαογρ. ΙΓ'*
- 1952, « Προλήψεις και δεισιδαιμονίες της Θράκης », *Λαογρ. ΙΔ'*
- Σεφεργλής, Π. 1913- 14, « Πρόγνωσης του γένους του εμβρύου », *Λαογρ. Δ'*
- 1913- 14 α, « Απαντήσεις εις τα περί του ομφαλού ερωτήματα », *Λαογρ. Δ'*
- Σιάμπος, Γ. 1973, *Δημογραφική Εξέλιξις της Νεωτέρας Ελλάδος (1821- 1985)*, Αθήνα
- Σιγούρος, Μ. 1959, « Ο Χριστογεννημένος », *Παρνασσός Α'*
- Σκανδάλης, Χ., Κοντογιάννη, Ε. 1983, « Παιδικός βίος περιοχής Κρυφοβού και Πεστών », *ΗΕ* 32
- Σκορδελής, Β. 1861, « Ανέκδοτα τινά περί της επαρχίας Φιλιππουπόλεως », *Πανδώρα ΙΑ'*, φυλ. 259
- Σκουβαράς, Β. 1967, « Μαγικά και ιατροσοφικά ερανήματα », *ΕΚΕΕΛ* 18-19
- Σκουτέρη- Διδασκάλου, Ν. 1980, « Για την ιδεολογική αναπαραγωγή των κατά φύλα κοινωνικών διακρίσεων: Η σημειωτική λειτουργία της "τελετουργίας του γάμου" », στο *Σημειωτική και Κοινωνία*, Οδυσσέας, Αθήνα
- 1988, « " Γυναίκες εξωτικές " και " γυναίκες οικόσιτες " », *Πολίτης* 96
- 1981, « Η παράδοσις της "παράδοσης": Από τον καθημερινό στον επιστημονικό λόγο », *Πολίτης*, 41.
- Σπυριδάκη, Γ.Κ. 1952, « Τα κατά την γέννησιν, την βάπτισιν και τον γάμον έθιμα των βυζαντινών εκ των αγιολογικών πηγών », *ΕΛΑ* 7
- 1960-61, « Οδηγίαι προς συλλογήν λαογραφικής ύλης », *ΕΛΑ* 13-14
- Σταθάκη- Κούμαρη, Ρ. 1978, *Τα Υφαντά της Κρήτης*, Εκδ. Δόμος, Αθήνα
- Στάθης, Σ. 1910, « Κυθηραϊκά αινίγματα », *Λαογρ. Β'*
- Στεφανίδης, Μ. 1929, « Δημώδη φυσιογνωμικά », *Λαογρ. Ι'*
- Συμεών ο Θεσσαλονίκης, « Έκθεσις της Ορθοδόξου πίστεως και περί των ιερών τελετών και μυστηρίων », *ΡΓ* 155
- Τράκα, Ντ. 1985, « Κοινωνική ανθρωπολογική διερεύνηση των οικογενειών του προγράμματος που έχασαν βρέφος στο νομό Φλώρινας » στο *Καφάτος, Τσίτουρα κ.α.* 1985
- Τσαούσης, Δ. 1971, *Η Μορφολογία της Ελληνικής Κοινωνίας*, Αθήνα
- Τσίτουρα, Στ. 1985, « Λαογραφικές παρατηρήσεις στο Νομό Φλώρινας » στο *Καφάτος, Τσίτουρα κ.α.* 1985
- Τσιτσέλης, Η. 1874, « Γλωσσάριον Κεφαλληνίας », *ΝΑ Β'*
- 1901, « Λαογραφικά Κεφαλληνίας. Προλήψεις και έθιμα κατά τους τοκετούς και τις βαπτίσεις », *ΔΠΕ* 6

- Φελούκη, Ε. 1932, « Νεκρικά έθιμα από την Αλεξανδρούπολη », Λαογρ. Ι΄
 Φίλων ο Αλεξανδρεύς, *Περί βίου Μωυσέως*, Loeb Classical Library, κείμενο-μετάφρ.:
 F.Colson, Harvard U.P. και W.Heinemann, Λονδίνο, 1935
- Φλωράκης, Α. 1971, *Τήνος: Λαϊκός Πολιτισμός*, Αθήνα
- Φουντούλης, Ι. 1973, *Αποκρίσεις εις Λειτουργικάς Απορίας Α΄*, Θεσσαλονίκη
 1975, *Αποκρίσεις εις Λειτουργικάς Απορίας Β΄*, Θεσσαλονίκη
- Φραγκάκι, Ε. 1949, *Συμβολή στα Λαογραφικά Κρήτης*, Αθήνα
 1969, *Συμβολή εις την Δημώδη ορολογία των φυτών*, Αθήνα
 1974, *Η λαϊκή τέχνη της Κρήτης 3: Υφαντική και Βαφική*, Αθήνα
 1979, *Η Δημώδης Ιατρική της Κρήτης*, Αθήνα
- Φωτόπουλος, Α.Θ. 1982, *Ιστορία και Λαογραφικά της ανατολικής περιοχής Αιγια-
 λείας και Καλαβρύτων*, τ. Β΄, Αθήνα
- Χαβιαράς, Δ. 1891, « Συμαϊκά », ΖΑ Α΄
- Χαβιάρα-Καραχάλιου, Σ. 1993, *Η Λαϊκή Ιατρική της Χίου*, Gaschi- Hellas, Αθήνα
- Χαλιαρής, Ν. 1931, *Υδρέικα Λαογραφικά, ήτοι ήθη, έθιμα, δεισιδαιμονίαι,
 προλήψεις*
 στην Ύδρα, Πειραιάς
- Χατζημιχάλη, Α. 1957, *Σαρακατσάνοι*, τ. Α΄, Αθήνα
- Χατζιώτης, Γ. 1915-16, « Προγνωστικόν του γένους του εμβρύου », Λαογρ. Ε΄
- Χόνδρος, Κ. 1984, *Η Μάνα και το Παιδί μέσα από τη Λαογραφία της Ρόδου*, Ρόδος
- Χουρμουζιάδης, Κ. 1940-41, « Το παιδίον εις την εκκλησιαστικήν επαρχίαν Μετρών
 και Αθύρων της Ανατολικής Θράκης », ΑΘΛΓΘ 7
- Χρυσανθοπούλου, 1979-81, « Κοινωνική ζωή και λαϊκό δίκαιο στη Βυτίνα
 Αρκαδίας », Λαογρ. ΛΒ΄
- Χρυσουλάκη, Α. 1957-58, « Έθιμα των Σφακιών της Κρήτης », Λαογρ. 17
- Ψυχογιός, Ν. 1951 « Ηλειώτικα παιδοκόμια », Λαογρ. ΙΓ΄
 1953-54, « Ηλειώτικα Παιδοκόμια », Λαογρ. ΙΔ΄
 1989, *Περί Γοητειών και Μαντείας*, Λεχαινά

III. Ξένη Βιβλιογραφία

- Abbot, G. F. 1969(1903), *Macedonian Folklore*, Argonaut Inc., Σικάγο
- Aijmer, G.,(επιμ.)1992, *Coming into existence: Birth & Birth Metaphors in Society*,
 Πανεπιστήμιο Gothenburg
- Ainworth, M. 1977, « Attachment theory and its utility in cross- cultural research »
 στο *Leiderman, Tulkin και Rosenfeld* (επιμ.), 1977

- Alexiou, M. 1974, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, C.U.P. Κέμπριτζ
- Alexiou, M. και V. Lambropoulos (επιμ.) 1985, *The Text and its Margins*, Pella, N.Y.
- Alvarez-Pereyre, F.(επιμ.) 1979, *Aspects de l'Espace en Europe (Etude Interdisciplinaire)*, Selaf, Παρίσι
- Anderson, M. 1980, *Approaches to the History of Western Family: 1500-1914*, MacMillan, Λονδίνο
- Ardener, S. 1978, (επιμ.) *Defining Females*, Croom Helm, Λονδίνο
- Arnold, M. 1985, *Childbirth among Rural Greek Women in Crete: Use of Popular, Folk, and Cosmopolitan Medical Systems*, Διδακτορική Διατριβή, Πανεπιστήμιο της Pennsylvania
- Ariès, RP. 1973, *L'Enfant et la Vie Familiale sous l'Ancient Régime*, Seuil, Παρίσι
- Aschenbrenner, S. 1971, *A Study of Ritual Sponsorship in a Greek Village*, Διδακτορική Διατριβή, Πανεπιστήμιο της Minnesota
- Assad, T. 1988 «Toward a genealogy of the concept of ritual» στο W.James και D.Johnson (επιμ.) *Vernacular Christianity*.
- Augé, M. 1977, *Pouvoirs de Vie, Pouvoirs de Mort*, Flammarion, Παρίσι
- 1988, *Le Dieu Objet*, Flammarion, Παρίσι
- Augé M. και Fr.Héritier, 1982, « La génétique sauvage », *Le Genre Humain*, 3/ 4
- Augé M. και C.Herzlich (επιμ.) 1984, *Le Sens du mal: Antropologie, Histoire, Sociologie de la maladie*, Ed. des Archives Contemporaines, Παρίσι
- Austin, 1975, J. *How to do things with words*, Oxford U.P.
- Baruk, H. 1963, « La signification de la natalité dans la tradition biblique », στο Naitre
- Barry, H. και L. Paxson 1971, « Infancy and early childhood :Cross-cultural codes 2 », *Ethnology* 10
- Beaton, R. 1980, *Folk Poetry at Modern Greece*, C.U.P. Κέμπριτζ
- Belmont, N. 1963, « Rites et coutumes de la naissance dans le monde occidental » στο Naitre
- 1973, « Fonction de la croyance », *L'Homme* 13 (3)
- 1973, *Mythes et Croyances dans l'Ancienne France*, Flammarion, Παρίσι
- 1986, « Le folklore refoulé ou les séductions de l'archaïsme », στο (L'Homme) *Anthropologie: État des Lieu*, Navarin, 1986, Παρίσι
- Bénard, J.- C. 1981, « Fille ou garçon à volonté: Un aspect du discours médical au XIX^e siècle », *Ethnologie Française*, 11 (1)
- Benedict, R. 1960 (1934), *Patterns of Culture*, Mentor, Νέα Υόρκη
- Bent, J.T.(1965), 1885, *The Cyclades ot life among the insular Greeks*, Argonaut Press, Σικάγο.

- Bianci, U. 1986, *Transition Rites: Cosmic, Social and Individual Order*, Ρώμη
- Bloch, M. και J. Parry 1982, « Introduction : Death and the regeneration of life » στο
Bloch και Parry (επιμ.) 1982
- Bloch, M και J. Parry (επιμ.) 1982, *Death and the Regeneration of Life*, C.U.P.,
Κέιμπριτζ
- Bloch, M. και S. Guggenheim 1981, « Compadrazgo, baptism and the symbolism of a
second birth » *Man* 16 ()
- Blum, R. και E. Blum 1965, *Health and Healing in Rural Greece*, Stanford U. P.
Στάνφορντ
- 1970, *The Dangerous Hour: The Lore of Crisis and Mystery in
Rural Greece*, Chatto & Windus, Λονδίνο
- Bocock, R. 1974, *Ritual in Industrial Society*, G.Allen & Unwin, Λονδίνο.
- Bourdieu, P., 1986 (1981), « Les rites comme actes d' institution », στο *Centlivres και
Hainard*, (επιμ.) 1986
- Bowly, J. 1978, *Attachment and Loss I: Attachment* , Penguin, Λονδίνο
- Boyman, E. 1984, « De l' enfantement : Les vicissitudes d' une notion primordiale »
Cah. Int. Soc. 77
- Brand, R. 1986 (1981), « Rites de Naissance et Rectualisation matérielle des signes de
naissance à la mort chez les Wénénou » στο *Hainar - Kaher*
(επιμ.) 1981
- Brandes, S. 1981, « "Like wounded stags":Male sexual ideology in an Andalusian town »
στο *S. Ortner και H. Whitehead* 1981
- Buckley, Th. & A. Gottlieb 1988, *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*,
U.C.P., Μπέριγκλεϊν
- Callaway, H. 1978, « The most essentially female function of all : Giving Birth », στο
Sh.Ardener (επιμ.), 1978
- Cameron, A., A. Kuhrt (επιμ.) 1993, *Images of Women in Antiquity*, Routledge,
Λονδίνο
- Campbell, J. 1964, *Honour, Family and Patronage*, Clarendon Press, Οξφόρδη
- Cassin, E. 1982, « Le mort, valeur et representation en Mesopotamie ancienne » στο
La Mort, les morts dans les sociétés anciennes, (επιμ.) Gnoli και
Vernant, C.U.P. Κέιμπριτζ
- Centlivres, P. και J.Hainard, 1986, *Les Rites de Passage Aujourd' hui* (Actes du Colloque
de Neuchâtel 1981) Λωζάννη
- Chapman, Ch. 1973, *Milloc: A Sicilian Village*, Allen & Unwin, Λονδίνο
- Chryssanthopoulou, V., 1984, *An Analysis of Rituals Surrounding Birth in Modern
Greece*, Διατριβή M.Phil, Παν. Οξφόρδης
- Clébert, J.- P., 1961, *Les Tziganes*, Arthand, 1961, Παρίσι

- Clay, B. Johnson 1977, Pinikindu, U. of Chicago P., Σικάγο
- Clon, St. 1884, *La Grèce au point de vue Naturel, Ethnologique, Anthropologique, Démographique et Naturel*, Παρίσι
- Cosminsky, S., 1982, « Childbirth and Change : a Guatemalan Study » στο *MacCormack* (επιμ.) 1982
- Coughlin, R., 1965, «Pregnancy and Birth in Vietnam », στο *Hart, Rajadhan και Coughlin* 1965
- Cultiliero, J. 1971, *A Portuguese rural soociety*, O.U.P., Οξφόρδη
- Dagron, G., 1984 (1981), « Troisième, neuvième et quarantième jours dans la tradition Byzantine : Temps chrétien et Anthropologie » στο *Le Temps Chrétien de la Fin de l' Antiquité au Moyen âge : IIIe -XIIIe siècles*, CNRS, Παρίσι
- Danforth, L. 1982, *The Death Rituals of Rural Greece*, Princeton U.P., Πρίνστον
- Darmon, P., 1981, *Le Myth de la Procréation à l' Age Baroque*, 1981, Seuil, Παρίσι
- de Areia , M.L.R., 1981, « Naitre en Angola - Les Tshokwe » στο *Hainard - Kaher* (επιμ.) 1981
- de Heusch, L., 1986 (1981), « Rites de passage et cosmologie en Afrique Australe », στο P.Centlivres και J.Hainard (επιμ.)
- Delaney, C., 1986, «The meaning of Paternity and the virfin birth debate», Man 21.
1991, *The Seed and the Soil Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, U.C.P., Μπάγκλεϋ
- De Martino, E. 1963, *Italie du Sud et Magie*, Gallimard, Παρίσι
- de Mause, L. 1977, *Η Ιστορία της Παιδικής Ηλικίας*, Γλάρος, Αθήνα
- Dora d' Istria, 1861(1858), *Περί των εν Ανατολή Γυναικών*, μετ. Αιμ. Σκουζέ, Αθήνα
- Drexl, Fr. 1921- 26, « Anonymes traumbuch des cod. Paris Gr. 2511 », *Λαογρ.* Η'
- Driver, H. 1966, « Geographical- historical versus phycho- functional explanation of kin avoidances » *C.A.* 7
- Dubish, J.1983, «Greek women:sacred and profane», *Journal of Mod. GreeK Studies* I(1) (επιμ.) 1986, *Gender Power in Rural Greece*, Princeton U.P., Πρίνστον
1986, « Culture enters through the Kitchen : Women food and social boundaries in Greece » στο *J.Dubish* (επιμ.)
- Dufrenne, M. 1972 , *La Personnalité de Base*, P.U.F, Παρίσι
- du Boulay, J. 1974, *Portrait of a Greek Mountain Village*, Clarendon Press, Οξφόρδη
1986, «Women- Images of their nature and destiny in modern Greece» στο *J.Dubish* (επιμ.)
1991, « Cosmos and gender in village Greece » στο *Loizos και Papataxiarchis* (επιμ.) 1991.
- Dustan, G.R., 1990, « Introduction : Text and context » στο *Dustan* (επιμ.) 1990

1990, *The Human Embryo : Aristotle and the Arabic and European Traditions*, Exeter U.P., 'Εξετεο

Encyclopedia Judaica 1974, τομ. IV, MacMillan, Λονδίνο- Ιερουσαλήμ

Erny, P., 1972, *Les Premiers Pas dans la Vie de l' Enfant d' Afrique Noire : Naissance et Première Enfance*, Editions des Ecoles, Παρίσι

Eschlimann, J.- P. 1982, *Naitre sur la Terre Africaine*, Inades- Edition, Αμπιτζάν

Feher, M., R.Nadaff και N.Tazi (επιμ.) 1989, *Fragments for a History of the Human Body*, Μέρος III, Zone, Ν.Υόρκη

Ferriman, Z.D. 1910, *Home Life in Hellas*, Λονδίνο

Fine, A. 1987, « Le parrain , son filleul et l' au-delà », *Etudes Rurales*, 105-106

Flandrin, J. L. 1976, *Familles: Parenté, Maison, Sexualité dans l' Ancien Societé* , Hachette, Παρίσι

Forbes, T.R. 1966, *The Midwife and the Witch*, Yale U.P., Νιού Χάβεν

Ford, C.S. 1945, *A comparative Study of Human Reproduction*, Yale U.P., Νιού Χάβεν

Fortes, M. 1987 (1973), «The concept of person», στο *M.Fortes, Religion, Morality and the Person*, C.U.P., Κέϊμπριτζ

Frazer, J.G. 1967, *The Golden Bough : A Study in Magic and Religion*, Mac Millan, Λονδίνο

Fried M. και M.H.Fried, 1980, *Transitions: Four Rituals in Eight Cultures*, N.Y. 1980

Garnett, L. 1890, *The Women of Turkey and their Folklore I: The Christian Women*, Λονδίνο

Gagnon, J - P. 1978, *Rites et Croyances de la Naissance a Charlevoix*, Les éditions Leméac, Ότταβα

Gay, P. 1985, *Freud for Historians* , Oxford U.P., Οξφόρδη

Geertz, C., 1966, «Religion as a Cultural System», στο *M.Banton (επιμ.) Anthropological Approaches to the study of Religion*, Tavistock, Λονδίνο

Gélis, J., M. Laget, και M.-F. Morel 1978, *Entrer dans la Vie: Naissances et Enfances dans la France Traditionelle*, Gallimard / Julliard, Παρίσι

Gélis, J. 1984, *L'arbre et le fruit :La naissance dans l' Occident moderne XVI^e - XIX^e s.* , Fayard, Παρίσι

Georgakis, G., L.Pinau 1894, *Le folk- lore de Lesbos* , Παρίσι

Gilhodes, P. 1919, « Naissance et enfance chez les Katchins(Birmanie) », *Anthropos* VI

Glaser, B., και A. Strauss 1971, *Status Passage*, Routledge and Kegan Paul, Λονδίνο

Gnoli, G., J-P. Vernant (επιμ.) 1982, *La Mort, les Morts dans les Sociétés Anciennes*, C.U.P./E.M.S.H., Κέϊμπριτζ, Παρίσι

Goodman, L.E., 1990, « The fetus as a natural miracle : the Maimonidean view », στο

G.R.Dustan (επιμ.)1990

Gottlieb, A. 1988, « Menstrual cosmology among the Beng of Ivory Coast », στο
Th.Buckley και A. Gottlieb(επιμ.)

Granqvist, H. 1947, *Birth, Childhood among the Arabs : Studies in a Muhammadan
Village in Palestine*, Ελσίνκι

1950, *Child Problems among the Arabs*, Κοπενχάγη

Greil, A. 199 ,« Inferility:Cross-cultural and historical aspects », στο A. Katz
Rothman(επιμ.)

Gudeman, S. 1971, « The compadragzo as a Reflection of the Natural and Spiritual
Person », *Proceedings of the RAI of Great Britain and Ireland 1971*

Guys, A. 1783, *Voyage Litteraire de la Grèce ou Lettres sur les Grecs Anciens et
Modernes avec un Parallele de leurs Moeurs*, Παρίσι

Hainard, J. και R.Kaher (επιμ.) 1986 (1981), *Naître, Vivre et Mourir, Actualité de
Van Gennep : Essais sur les rites de passage*, Νεσατέλ

Handman, M.- E. 1980, *La vie d' une Communauté Villagoise: Domination Masculine
et Violence à Pouri (Thessalie)*, Διδακτορική Διατριβή, Πανε-
πιστήμιο Παρίσι X- Ναντέρν

Harris, G. 1989, «Concepts of individual self and person in description and analysis»
AA 91

Hart, D.V. 1965, « From pregnancy through birth in a Bisayan Filipino Village », στο
Hart, Rajadhan και Coughlin, (επιμ.)

Hart, D., P.A.Rajadhan, R.Coughlin 1965, *South Asian Birth Customs : Three Studies
in Reproduction*, Human Relations Area Files, Νιού Χάβεν

Hart, L. Kain 1992, *Time, Religion and Social Experience in Rural Greece* ,
Rowman & Littlefield Publications, Μέριλαντ

Héritier, F. 1984, « Sterilité, Aridité, Secheresse: Quelques invariants de la pensée
symbolique » στο *Augé M. και C.Herzlich (επιμ.)*, 1984

1978, « Fecondité et Sterilité : la traduction de ces notions dans le champ
idéologique au stade présicientifique », στο *Le Fait Féminin*,
Fayard, Παρίσι

Héritier - Augé, F. 1985, «Le sperme et le sang:De quelques theories anciennes sur leur
genèse et leurs rapports» στο *Nouvelle Revue de Psychanalyse 32*
Gallimard, Παρίσι

Hershman, P. 1974, « Hair, sex and dirt », στο *Man 9*

Herzfeld, M. 1982, *Ours Once More: Folklore, Ideology and the Making of Modern
Greece*, Unniversity of Texas Press, Ώστιν

1985, *The Poetics of Manhood:Contest and Identity in a Cretan Mountain
Village*, Princeton U.P., Πρίνστον

- Hirschon, R. 1978, «Open body / closed space: The transformation of female sexuality» στο S.Ardener(επιμ.), 1978
- Hitchcock, R., 1990, « Arabic Medicine : the Andalusi context », στο G.R.Dustan (επιμ.) 1990
- Holly, L.(επιμ.) 1987, *Comparative Anthropology* , Blackwell, Λονδίνο
1987, « Description, generalisation and composition : Two paradigms », στο Holly (επιμ.),1987
- Holly L. & M. Stuchlik, 1983, *Actions, Norms & Representations : Foundations of Anthropological Inquiry*, C U P , 1983, Κέιμπριτζ
- Homans, H., 1982, « Pregnancy and birth as rites of passage for two groups of women in Britain » στο C.P.MacCormack, 1982
- Jacobson, R. 1973, «Le folklore; forme specifique des creations», στο *Questions de Poetique*, Seuil, 1973.
- Jordan B., 1983, *Birth in Four Cultures*, Eden Press, Μόντρεαλ
- Kapani, L., 1989, « Upanisad of the embryo » στο Feher, Naddaff και Tazi (επιμ.),1989
1989, « Note on the Garbha- Upanisad » Feher, Naddaff και Tazi (επιμ.),1989
- Kardiner, A. 1939, *The Individual and his Society*, Νέα Υόρκη
1945, *The Psychological Frontiers of Society*, Νέα Υόρκη
- Katz Rothman, B. 1992 , *Encyclopedia of Childbearing: Critical Aspects*, Oryx.
- Kay M.Artschwager, 1982, *Antropology of Human Birth*, F.A.Davis Co., Φιλαδέλφεια
1982, «Writing an Ethnography of Birth» στο Kay (επιμ.)
- King, H., 1990, « Making a Man: Becoming Human in Early Greek Medicine », στο G.R.Dustan (επιμ.),1990
- Kitzinger, S., 1978, *Women as Mothers*, Fontana, Γλασκόβη
1982, « The social context of birth : Some comparisons between childbirth in Jamaica and Britain », στο C.MacCormack (επιμ.),1982
- Laget, M. 1982, *Naissances: L' Accouchement avant l' Age de la Clinique*, Seuil, Παρίσι
- Laplantine, F. 1987, *Les Medecines Parallèles*, PUF, Παρίσι
- Lauwers, M. 1987 « Religion Populaire, Culture Folklorique, Mentalités », *Revue d' Histoire Ecclesiastique* 82
- Leach, E. 1966, «Ritualization in man in relation to conceptual development», στο 1979, W.Lessa & E.Vogt (επιμ.) , *Reader in Comparative Religion*.
1967, « Magical Hair » , στο J.Middleton (επιμ.) 1967.
1971 (1961) «Two essays concerning the symbolic representation of time»

- στο *Rethinking Anthropology*, Athlone Press, Λονδίνο
- Lee, D. 1955, « Greece » στο M. Mead (επιμ.) 1955, Mentor, Νέα Υόρκη
- Le Goff, J., J.C.Sournia 1985, (επιμ.) *Les maladies ont une Histoire*, Seuil, Παρίσι
- Lewis, G. 1980, *Day of Shining Red: An Essay on Understanding Ritual*
C.U.P., Κέιμπριτζ
- Le Vine, R. 1977, « Child rearing as cultural adaptation » στο Leiderman κ.α.(επιμ.)
- Lévi- Strauss, C. 1958, *Anthropologie Structurale*, Plon, Παρίσι
1958 (1949), « Le sorcier et sa magie », στο Lévi- Strauss, 1958
1958 (1949), « L' efficacité symbolique », στο Lévi - Strauss, 1958
1979 (1962), *Η άγρια σκέψη*, Παπαζήσης, Αθήνα
- Liederman, P.H., St. Tulkin και A.Rosenfeld (επιμ.) 1977, *Culture and Infancy: Variations in the Human Experience*, Academic Press, Νέα Υόρκη
- Linke, U. 1992, « Manhood, femaleness and power : A cultural analysis of Prehistoric images of reproduction » , *Comparative Studies in Society and History*
- Lloyd, G.E. 1983, *Science, Folklore and Ideology*, Κέιμπριτζ
- Loizos, P. και E. Papataxiarchis 1992, *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*, Princeton U.P. Πρίνστον
- Loux, F. 1978, *Le Jeune Enfant et son Corps dans la Médecine Traditionnelle*,
Flammarion, Παρίσι
1983, *Traditions et Soins d' Aujourd' hui*, Inter Editions, Παρίσι
- MacCormack, C. (επιμ.) 1982, *Ethnography of Fertility and Birth*, Academic Press, N.Y.
- MacCormack, C.P., M.Strathern (επιμ.) 1980, *Nature, Culture and Gender*, C.U.P.,
Κέιμπριτζ
- Mc Clain, C. 1982, « Toward a comparative framework for the study of childbirth: A review of the literature » στο Kay (επιμ.), 1982
- Mc Gilvray, D.B. 1982, Sexual power and fertility in Shri Lanka : Batticaloa Tamils and Moors », στο MacCormack (επιμ.) 1982
- Malinowski, Br. 1976, *Σεξουαλικότητα και Καταπίεση στην Πρωτόγονη Κοινωνία*,
Εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα
- Matta, L. 1978, *The Children of Santa Maria Cauqué : A Prospective Field Study of Health and Growth*, MIT Press, Κέιμπριτζ, Μασαχουσέτη
- Mauss, M. 1950 (1938) «Une categorie de l' esprit Humain:La notion de personne, celle de "moi"» στο M.Mauss, *Sociologie et anthropologie* , P.U.F. Παρίσι
1979 , *Το Δώρο : Μορφές και Λειτουργίες της Ανταλλαγής* , Εκδ. Καστανιώτης, Αθήνα
- Mead, M. (1935)1963, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*,
W. Morrow & Co, N.Y.

- (επιμ.) 1955, *Cultural Patterns and Technical Change*, Mentor, Νέα Υόρκη
- Mead, M., N.Newton 1967, « Cultural patterning of perinatal behavior », στο
Richardson & Guttmacher (επιμ.) 1967
- Menget, P. 1979, «Temps de naître, temps d' être:la couvade » στο *Izard & Smith*
(επιμ.)
- Michau, F. 1985, « L' âge d' or de la médecine arabe » στο *Le Golf & Sournia* (επιμ.)
- Middleton, J. 1967, *Myth and Cosmos : Readings in Mythology and Symbolism*
The Natural History Press, 1967, N.Y.
- Morsy, S. 1982, « Child birth in an Egyptian Village » στο *Kay* (επιμ.)
- Munn, N. 1973, «Symbolism in Ritual Content : Aspects of symbolic aspects » στο
J.Honigmann (ed) Handbook of social and Cultural Anthropology,
Rand Mc Nally College Publ.Co., Σικάγο.
- Musallam, B.F. 1983, *Sex and Society in Islam*, C.U.P., Κέμπριτζ
- 1990, « The human embryo in Arabic scientific and religious thought »
στο *G.R.Dustan* (επιμ.) 1990
- Naître* 1963, Ειδικό αφιέρωμα του περιοδικού *La Vie Medicale* , Δεκέμβριος
- Naroll, R. 1964, « On ethnic unit classification » C.A. 5
- 1970 , « What have we learned from cross- cultural surveys? » A.A. 72
- Neu, J. 1975, « Lévi-Strauss on shamanism » στο *Man* 10
- Nicolas, M. 1972, *Croyances et pratiques populaires Turques concernant les Naissances*
(Region de Bergama) , Publications Orientalistes de France
- Noailles, P., A.Dain 1944, *Les nouvelles de Leon VI le Sage*, Παρίσι
- Nurge, E. 1970, «Birth rate and work load», A.A. 72
- Nydegger, W., C.Nydegger 1963, «Tarong : An Ilocos Barrio in the Philippines» στο
B.Whiting (επιμ.) 1963
- Obeyesekere, S. 1963, « Pregnancy cravings (Dola-Duka) in relation to social
structure and personality in a Sinhalese village » A.A. 65
- Onhuki-Tierney, E. 1981, *Illness and Healing among the Sakhalin Ainu:A Symbolic*
Interpretation, C.U.P., Κέμπριτζ
- Onians, R.B. 1951, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind,*
the Soul, the World, Time and Fate, C.U.P., Κέμπριτζ
- Opie, I.,- M.Tatem (επιμ.) 1992, *A Dictionary of Superstitions*, O.U.P., Οξφόρδη
- Ortner, S. 1973, «On Key Symbols», AA 75
- Ortner, S., H.Whitehead 1981, *Sexual Meanings:The Cultural Construction of Gender*
and Sexuality , C.U.P., Κέμπριτζ
- Papamichael, A. 1975, *Birth and Plant Symbolism: Symbolic and Magical Uses in*

Modern Greece, Αθήνα

- Pentikäinen, J.Y. 1986, « Transition Rites », στο *Bianchi* (επιμ.) 1986, Ρώμη
- Pétropoulos, D. 1954, *La Comparaison dans la chanson Populaire Greque*,
Γαλλικό Ινστιτούτο Αθηνών, Αθήνα
1956, « Le role de femmes et de la terre dans quelques pratiques
magiques », στο *Melanges Offerts a Octave et Melpo Merlier à l'Occasion du 25e Anniversaire de leur Arrivé en Grèce*, τομ.ΙΙ, Αθήνα
- Pignon, D. 1987, *La Main Sauvage: Les Gauchers et les Autres*, Romsay, Παρίσι
- Plinius, *Naturalis Historia*, Liber III-VI, Loeb Classical Library, κείμενο-μετάφραση:
W.H. Jones, Harvard U.P. και W.Heinemann, Λονδίνο, 1942
- Poole, F., J. Porter 1985, « Coming into Social Being: Cultural Images on Infants in
Bimin- Kurkusmin Folk Psychology » στο *White & Kirpatrick* (επιμ.)
- Pringle, J. 1993, « Hittite birth rituals », στο *Cameron & Kuhrt* (επιμ.) 1993,
Routledge, Λονδίνο

Rajadhon Anuman, P. 1965, « Customs connected with birth and the rearing of
children », στο *Hart, Rajadhon & Couglin* (επιμ.)

Rappaport, R. 1979, « The obvious aspects of ritual » στο *R. Rappaport, Ecology,
Meaning and Religion*, North Atlantic Books, Μπέρκλεϋ.

Reveault d' Allones, C. 1976, *Le Mal Joli : Accouchements et Douleur*, 10/18, Παρίσι

Richardson S., A.F.Guttmacher (επιμ.), *Childbearing : Its Social and Psychological
Aspects*, Williams & Wilkins

Rivière, P.G. 1974, « The Couvade : A problem reborn » στο *Man* 9

Royal Anthropological Institute, 1951, *Notes and Queries on Anthropology*, Routledge
& Kegan Paul, Λονδίνο

Rose, H.J. 1911, « Divination » (Introductory & Primitive) στο *Encyclopaedia of
Religion and Ethics*, Εδιμβούργο

Rusiman, S. 1969 (1933), *Βυζαντινός Πολιτισμός*, Εκδ. Γαλαξίας, Αθήνα

Rushton, L. 1992, « Η μητρότητα και ο συμβολισμός του σώματος » στο
Α.Παπαταξιάρχης και Θ.Παραδέλλης, *Ταυτότητες και Φύλο στην
Σύγχρονη Ελλάδα*, Πανεπ.Αιγαίου, Εκδ. Καστανιώτη.

Sanders, I.T. 1962, *Rainbow on the Rock the People of rural Greece*, C.U.P.,
Κέϊμπριτζ

Sarana, G. *The Methodology of Anthropological Comparisons*, University
of Arizona, Τουσόν

Scarry, E. 1985, *The Body in Pain*, O.U.P., Οξφόρδη

Segalen, M. 1980, *Mari et Femme dans la Société Paysanne*, Flammarion, Παρίσι
1981, *Sociologie de la Famille*, Arman Colin, Παρίσι

- Seremetakis, N. 1991, *The Last Word: Women, Death and Divination in Inner Mani*
U. of Chicago P., Σικάγο
- Shahar, S. 1990, *Childhood in the Middle Ages*, Routledge, Λονδίνο
- Shorter, E. 1977, *Naissance de la famille moderne XVIII - XXe siècle*, Seuil, Παρίσι
1984, *A History of Women's Body*, Penguin, Λονδίνο
- Sonini de Manoncourt, C.N.S. 1803, *Travels in Greece and Turkey*, Λονδίνο
- Sperber, D. 1975, *Rethinking Symbolism*, C.U.P., Κέιμπριτζ.
- Stewart, C. 1985, « Nymphomania : Sexuality, insanity and problems in folklore
analysis » στο *Alexiou & Lambropoulos* (επιμ.)
1985α, « The Exotica : Greek values and their supernatural antitheses », στο *Scandinavian Yearbook of Folklore* , 41
1991, *Demons and the Devil : Moral imagination in Modern Greek Culture*
Princeton U.P., Πρίνστον
- Strong, F. 1842, *Greece as a Kingdom, or a Statistical Description of that Country
from the Arrival of King Otto in 1833 down to the Present Time*, Λονδίνο
- This, B. 1983, *Naitre et Sourire*, Flammarion, Παρίσι
- Thomas, Y. 1986, « Le "Ventre", corps maternel, droit paternel » στο *Le Genre
Humain* 4
- Tulkin, St. 1977, « Dimension of multicultural research in infancy and early childhood »
στο *Leiderman* κ.α. (επιμ.)
- Tylor, E. 1889, « On the method of investigating the developement of the institutions:
Applied to laws on marriage and descent » , *JRA* I 18.
- Tzavaras H. 1979, « Espace et Identité des lieux: La Toponymie dans un village Grec »
στο *Alvarez-Pereyre* (επιμ.)
- Van Gennep, A. 1960, *The Rites of Passage*, Routledge & Kegan Paul, Λονδίνο
- Ware, T. 1983, *The Orthodox Church*, Penguin, Λονδίνο
- Weideger, P., 1986, *History's Mistress: A new interpretation of a 19thc. ethnographic
classic*, Penguin, London
- Wessel, H. 199 , « Biblical and Talmudic images of childbirth », στο B. Katz
Rothman (απιμ.)
- White, G. & J. Kirpatrick (επιμ.) 1985, *Person, Self and Experience*, U.C.P. Μπέρκλεϋ
- Whiting, B.B. (επιμ.) 1963, *Six Cultures: Studies of Child Rearing* , John Wiley & Sons,
Νέα Υόρκη
- Whiting, J. 1977, « A model for psychocultural research » στο *Leiderman* κ.α. (επιμ.)
- Whiting, J & I. Child 1953, *Child Training and Personality*, Yale U.P. , Νιού Χάβεν